



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Maria de Lurdes de Sousa Macedo

A Modernidade para além da utopia tecnológica

Tese de Mestrado em Ciências da Comunicação -
Comunicação, Cidadania e Educação

Trabalho realizado sob a orientação do
Professor Doutor Moisés de Lemos Martins

Junho 2007

Agradecimentos

Esta dissertação apresenta-se como um trabalho individual. Mas todos nós sabemos que uma tarefa desta envergadura não pode chegar a bom porto sem os preciosos contributos de várias pessoas. Aproveito a ocasião para lhes agradecer.

Em primeiro lugar, quero agradecer ao Prof. Moisés de Lemos Martins toda a amizade e toda a generosidade que depositou na orientação deste trabalho. Sem a atenção que dispensou às frequentes solicitações e às inúmeras dificuldades que lhe coloquei e sem a disponibilidade que manifestou nas longas horas de estimulantes conversas, talvez esta dissertação nunca tivesse passado de uma intenção. Foi, de facto, um privilégio trabalhar com uma pessoa com tão raras qualidades humanas e intelectuais.

Em segundo lugar, devo agradecer aos meus professores e aos meus colegas de curso o facto de terem transformado este percurso numa experiência apaixonante, quer do ponto de vista intelectual, quer do ponto de vista relacional. Fico grata especialmente ao Prof. Manuel Pinto, à Prof.^a Helena Sousa, ao Prof. Aníbal Alves e aos colegas, entretanto tornados amigos, Ana Santiago, Cidália Neto, Helena Matias, Luísa Gonçalves, Mário Camarão e Victor Amaral.

Em terceiro lugar, não posso deixar de agradecer àqueles que me foram acompanhando nesta tarefa, ora lendo e criticando o texto produzido, ora discutindo aspectos relacionados com o tema investigado. Ao Antero Afonso, estimulante conversador, aos gémeos Nuno e Ricardo Bessa Moreira, habilitados críticos, e ao João Monteiro, meu companheiro de todas as aventuras, a minha sincera gratidão.

Devo ainda agradecer a todos os que, de alguma forma, tornaram possível esta longa caminhada: à Administração e aos colegas da Quaternaire Portugal S.A., pela compreensão, à Madalena Oliveira, pelos conselhos amigos, às minhas amigas Ana Oliveira, Goreti Sá e Rita Barros, pelo apoio, e à minha empregada Antónia Dias por me ter aliviado de quase todas as obrigações domésticas. Por fim, não posso deixar de agradecer à minha mãe, Guiomar Morais, e à minha irmã, Sandra Macedo, o facto de estarem sempre ao meu lado em todas as coisas da vida.

Dedico esta dissertação ao meu pai, José Queiroz de Macedo, que infelizmente não viveu o suficiente para a ver terminada. A certeza de que muito o desejaria deu-me ainda mais força para concluir o trabalho que a seguir apresento.

A Modernidade para além da utopia tecnológica

Sumário: A entrada no novo milénio, mais do que um tempo para prestar contas sobre a experiência que deixámos para trás, configura uma oportunidade de reflexão sobre o mundo que queremos construir. Para isso, é necessário fazer uma análise do estado da sociedade moderna e das condições de emancipação que o Homem nela pode encontrar. Este exercício foi denominado, num sentido lato, olhar a Modernidade.

Após uma incursão pelo pensamento de vários autores, são clarificados os possíveis conceitos de Modernidade, bem como os seus possíveis calendários de realização. A falta de entendimento sobre esta última questão fica a dever-se a diferentes leituras sobre a crise dos valores modernos com que hoje somos confrontados.

Uma análise mais profunda desta crise permite-nos identificar os desafios que se colocam ao cumprimento de uma sociedade verdadeiramente moderna. Mas, para o estabelecimento da sociedade que se deseja para o futuro, é necessário compreender que condições o Homem encontra no presente para uma acção mais interventiva. Daí, também a identificação dos desafios a ultrapassar para o cumprimento de uma existência que permita enquadrar o paradigma da Modernidade.

Sabendo que se trata de um paradigma que consubstancia um grandioso projecto, e dada a dificuldade da sua realização, chega-se à conclusão que o caminho para a Modernidade só nos será mostrado através de uma utopia. Mas que utopias somos nós capazes de construir?

A análise do estado do imaginário moderno, bem como do desenvolvimento científico e tecnológico que a racionalidade instrumental tornou possível, aponta para uma dedução inevitável: a única utopia que o século XX nos legou foi a utopia tecnológica.

Recorrendo a um conjunto de estudos de caso, procura-se compreender se esta utopia, descrita de forma notável pelo imaginário do cinema de ficção científica, é capaz de responder aos desafios identificados para o cumprimento da Modernidade. Conclui-se que a utopia tecnológica nega qualquer possibilidade nesse sentido.

É, por isso, necessário criar uma nova utopia. De entre as várias possibilidades, opta-se pela apresentação da óptica cosmopolítica de Ulrich Beck como exemplo de utopia a construir para se alcançar a Modernidade.

The Modernity beyond the technological utopia

Abstract: The new millennium, more than a time to analyze the experience that we left behind, configures an opportunity to think about the world that we want to build. It is necessary to make an analysis of the modern society and the conditions of emancipation that Man can find in it. We call this exercise, look at Modernity.

After an incursion for the thought of some authors, some of the possible concepts of Modernity are clarified, as well as their possible calendars of accomplishment. The lack of agreement among the authors on this last question is due to different perspectives on the crisis of the modern values that we meet today.

A deeper analysis of this crisis allow-in identifying the challenges that we face to the accomplishment of a truly modern society. But, for the establishment of the society that we desire for the future, it is necessary to understand the conditions that Man finds in the present for a more active role. From that we identified some challenges to overcome in the way to frame Modernity's paradigm.

Knowing that the paradigm consubstantiate a huge project, and given the difficulty of its accomplishment, it is arrived the conclusion that the way for Modernity will be shown through a utopia. But what utopia are we capable to create?

The analysis of the modern imaginary, as well as of the scientific and technological development that the instrumental rationality made possible, points out an inevitable deduction: the technological utopia was the only utopia that XX century granted us.

Using a set of case studies, we intend to understand if this utopia, described in a remarkable way by the scientific fiction cinema's imaginary, is capable to answer to the challenges identified for the accomplishment of Modernity. We conclude that the technological utopia denies any possibility in this direction.

Therefore, it is necessary to create a new utopia. Among the different possibilities, we choose the presentation of Ulrich Beck's cosmopolitical optics as an example of utopia to build in order to reach Modernity.

Índice

Introdução	7
Parte I – Desafios à Modernidade	10
Capítulo I – Olhar para o paradigma em que nos inscrevemos	11
Capítulo II – Olhar para o mundo em que vivemos	23
Capítulo III – Olhar para o Homem em que nos tornámos	40
Parte II – A utopia tecnológica	52
Capítulo IV – Olhar para os pilares que construímos	53
Capítulo V – Olhar para as possibilidades do imaginário moderno	73
Parte III – Respostas da utopia tecnológica aos desafios da Modernidade	85
Capítulo VI – O olhar do cinema sobre as utopias tecnológicas	86
Capítulo VII – Resposta das utopias tecnológicas aos desafios da Modernidade: Estudos de caso	94
Capítulo VIII – Reflexões finais sobre as utopias tecnológicas	127
Parte IV – Outras possibilidades de resposta aos desafios à Modernidade	138
Capítulo IX – Olhares clássicos sobre os desafios à Modernidade	139
Capítulo X – Outros olhares para ultrapassar os desafios à Modernidade	149
Conclusão	160
Bibliografia	165

Introdução

«Não há futuro sem passado, mas também não haveria passado se, na altura em que foi edificado, não fosse já um desejo de futuro. O passado (...) foi sempre um violento desejo de futuro (...).»

Paulo Cunha e Silva,
prefácio a *Rosa dos Mundos, 2001 poemas para o futuro.*

Vivemos num tempo confuso e incerto. Este é, sem dúvida, o mais comum dos lugares-comuns que invade hoje o discurso de pensadores e cientistas sociais. Mas quando uma ideia passa a ocupar este «estatuto» - tão menosprezado pela *Intelligentsia*, diga-se de passagem - isto quer dizer, em bom rigor, que foi confirmada pela experiência de muitos indivíduos, tornando-se assim numa percepção que deve ser levada em conta.

Vivemos num tempo incerto e confuso. Já ninguém parece duvidar disso. Todos os grandes acontecimentos que marcaram os últimos vinte anos constituíram verdadeiras surpresas ou inesperados pesadelos que escapam à nossa compreensão imediata. As estruturas estáveis e as verdades inquestionáveis parecem ter deixado de existir. Os modos de vida transformam-se a um ritmo rápido, fazendo-nos crer que somos incapazes de controlar o nosso próprio destino. Muitos são aqueles que, numa atitude passiva e conformista, acreditam que não há como escapar à enxurrada. Eis as razões pelas quais vale a pena parar para reflectir.

É assim que a entrada no novo milénio - tempo carregado de significações, no qual ainda nos encontramos - se constitui como o momento privilegiado para uma reflexão sobre o mundo em que queremos viver no futuro, mais do que como a hora para prestar contas sobre as nossas acções do passado. É evidente que esta reflexão não pode ser realizada sem recurso à memória. Os fantasmas que um passado nem sempre glorioso faz pairar sobre as nossas cabeças e os exemplos de sucesso que enchem de orgulho os nossos corações têm forçosamente que ser levados em conta, sob pena de transformar esta importante reflexão num exercício vazio e sem fundamento. Há, contudo, que dar relevo aos desejos que acalentamos para o tempo que há-de vir. O futuro não se constrói sem sonhos e sem utopias.

Para melhor nos situarmos neste presente confuso e incerto, a reflexão a empreender não pode deixar de fora um conjunto de questões primordiais. Compreender o paradigma que enquadra a nossa existência, analisar o estado em que se encontra a nossa sociedade e escrutinar as condições de vida que se oferecem ao Homem do nosso tempo constituem exercícios indispensáveis à identificação dos grandes desafios que se colocam à nossa frente. Teremos, assim, que olhar para a nossa Modernidade, para o paradigma que tem enquadrado a nossa existência sob os ideais da liberdade, da racionalidade e da emancipação.

Mas, para vislumbrar os caminhos para a construção de um futuro que se deseja melhor, esta mesma reflexão deverá prosseguir sem perder de vista outras questões que se afiguram fundamentais. Compreender o imaginário que alimenta o sentido moderno, apurar a emergência de novas escatologias e analisar as possibilidades contidas nas utopias que o século XX nos legou serão, assim, tarefas essenciais a um posicionamento capaz de responder aos desafios que viermos a identificar.

Uma vez alcançado este estado de reflexão será momento para colocar a maior de todas as questões: as utopias que habitam o imaginário actual serão capazes de responder aos desafios que se colocam à Modernidade? E, caso a resposta se revele negativa, que novas utopias seremos capazes de construir?

Vivemos num tempo incerto e confuso. Mas isso não implica que nos venhamos a perder no meio da incerteza e da confusão. Façamos, pois, a reflexão que foi proposta, seguindo o percurso indicado. Sem a realização de um exercício desta natureza, capaz de nos elucidar sobre as réstias de passado que pairam sobre o nosso presente e, sobretudo, sobre os caminhos que o presente rasga para o nosso futuro, perderemos decerto o sentido de continuidade histórica que desde sempre animou a aventura humana. Sem nos determos naquilo que mais nos interessa, ou seja, na nossa existência, estaremos a reduzir as nossas possibilidades de liberdade e de emancipação. Olhemos, então, para a Modernidade e para as utopias que, eventualmente, a possam concretizar. Procuremos as possíveis respostas para a grande questão que motiva este trabalho.

É verdade que não podemos apagar o passado do nosso presente, mas também é verdade que podemos formular no presente o nosso desejo de futuro.

PARTE I – Desafios à Modernidade

Capítulo I – *Olhar para o paradigma em que nos inscrevemos – a Modernidade em crise*

1) – Olhar para a Modernidade

A passagem do século XX para o século XXI não se tratou, como sabemos, de uma transição entre dois séculos semelhante a todas as outras. A descontinuidade simbólica entre dois tempos, reforçada pela passagem entre milénios, suscitou esperanças e medos – muitas vezes com significações mitológicas - em relação a um futuro incerto, que nos é ditado por um mundo em constante transformação. Mas mais do que um momento para alimentar ilusões ou temores, a passagem de século e de milénio parece ser um tempo oportuno para reflectir sobre o passado recente, observar o presente de forma atenta e apontar caminhos para o futuro que desejamos concretizar. Este exercício poderá ser denominado - ainda que de uma forma algo simplificada - olhar para a Modernidade.

Reconhecendo que esta denominação se encontra, obviamente, sujeita a interpretações diversas, torna-se pertinente colocar um conjunto de interrogações e procurar a sua clarificação. Começemos por aquela que se afigura primordial: o que se entende por Modernidade?

Trata-se, sem dúvida, de uma pergunta colocada por muitos pensadores e repetida inúmeras vezes desde há muitos anos até aos nossos dias. A multiplicidade de respostas que nos é apresentada indica a ausência de consenso entre os intelectuais que se ocupam deste tema. Não tendo a pretensão de encontrar uma concepção universal ou definitiva de Modernidade, mas antes a intenção de perceber a pluralidade de entendimentos que recai sobre a mesma, proponho que revisitemos alguns dos autores que procuram responder a esta difícil questão.

Para Touraine, a Modernidade representa *«a antitradição, a inversão das convenções, dos costumes e das crenças, a saída dos particularismos e a entrada no universalismo, a saída do estado da natureza e a entrada na era da razão»* (1994: 242). Segundo este autor, a ideia de Modernidade, na sua concepção mais ambiciosa, é a afirmação de que o Homem possui a capacidade de tornar a produção mais eficaz através da ciência, da tecnologia e da administração, de organizar a sociedade com recurso à lei, e de se libertar de todas as prescrições que lhe são impostas pela tradição. Contudo, este é um empreendimento que só o triunfo da razão pode assegurar. Articulado cultura científica, sociedade organizada e indivíduos livres, as leis da razão conduzem a Humanidade em direcção à abundância, à liberdade e à felicidade.

Resumindo em poucas palavras, a Modernidade, no entendimento de Touraine, traduz-se no reconhecimento de que o Homem é o senhor do seu destino (1994: 9-10).

Domenach (1997: 14-17) entende a Modernidade como a «*aventura inquietante*» de dois grandes propósitos: o conhecimento e a libertação. A assumpção da vontade de saber, com vista à capacitação para intervir sobre as coisas do mundo, fez emergir os grandes valores da era moderna: a crença no progresso, na História libertadora e na universalidade do Ocidente.

O mesmo autor evidencia que o primado do conhecimento e da ciência, característico da Modernidade, precipitou o Homem para a função de organizador do mundo. Deus é exonerado do seu cargo; o Homem substitui-se ao Criador. É esta imanentização que marca a dinâmica do período moderno: nada é sagrado e, por isso, a ciência deixa de parar no limiar da natureza e do corpo. Nas civilizações pré-modernas, os tabus delimitavam a acção do Homem impedindo a investigação e as conquistas da ciência. A Modernidade traduz a abolição deste tipo de obstáculos no Ocidente que, tornado senhor do mundo por via da técnica, se transforma também em senhor de si mesmo (1997: 25-26).

É possível encontrar pontos de convergência nas abordagens que Touraine e Domenach fazem à Modernidade, nomeadamente quando põem em evidência a primazia concedida à ciência e à técnica como formas de conhecimento, de organização e de libertação. Todavia, os dois autores identificam protagonistas distintos no projecto da Modernidade: enquanto Touraine considera o Homem que pretende emancipar-se, Domenach traz à luz um Ocidente que procura dominar o mundo.

Com uma perspectiva algo diferente, Santos (2002: 70-71) apresenta-nos a Modernidade como um projecto alicerçado em dois pilares fundamentais: a regulação e a emancipação. Estes pilares apresentam-se de forma complexa, já que cada um deles assenta em três vectores distintos. O pilar da regulação sustenta-se no princípio do Estado, no princípio do mercado e no princípio da comunidade. O pilar da emancipação, por sua vez, encontra o seu cimento em três lógicas de racionalidade distintas: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral-prática da ética e do direito, e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica. O autor demonstra que, como em qualquer construção, os princípios da regulação e as lógicas da emancipação encontram ligações que asseguram a articulação entre os dois pilares. Assim, a racionalidade estético-expressiva encontra correspondência no princípio da comunidade, na medida em que a comunhão e a identidade estão na base da

actividade contemplativa; a racionalidade moral-prática articula-se com o princípio do Estado porque é a este que compete definir e fazer cumprir a lei inscrita no Direito; à racionalidade cognitivo-instrumental está associado o princípio do mercado, já que a ciência desenvolvida num quadro de concorrência se converte a ela própria numa força de produção.

Tratando-se de um modelo de vida tão rico e capaz de tão infinitas possibilidades - manifestadas na diversidade de ideias novas e no esforço de articulação entre elas - a Modernidade assume-se, na opinião de Santos, como «*um projecto ambicioso e revolucionário*» (2002: 71) que peca, contudo, pelo excesso das suas promessas e pelo incumprimento das mesmas.

Rejeitando a ideia de Modernidade enquanto projecto ou como conceito filosófico, por constituírem abordagens incompletas do tema, Jameson apresenta-nos uma proposta bem diversa da dos pensadores anteriormente referidos. Para este autor (2002: 40-41), a Modernidade é uma categoria narrativa¹, o que nos permite reinterpretá-la à luz de novos instrumentos. Assim, o passado deverá ser reescrito colocando de parte uma visão enviesada pelo conhecimento dos seus efeitos, o presente deverá ser analisado sem recurso a qualquer ideologia e as prognoses do futuro deverão ser deixadas para segundo plano.

Jameson entende que este exercício só poderá ser possível, se a narrativa da Modernidade deixar de se organizar em torno de categorias subjectivas² como, por exemplo, a consciência. O autor esclarece que, com esta proposta, não pretende negar a subjectividade, mas sim esclarecer os limites que se colocam às suas possibilidades de representação. Subjectividade e consciência são, na visão do autor, figurações e não representações. Deste modo, apenas as situações da Modernidade podem ser narradas (2002: 55 – 57).

O mesmo autor (2002: 138-141) sublinha que o abandono da formulação conceptual de Modernidade abre portas à constituição de um pressuposto metodológico indispensável à desfragmentação da sua análise: a narrativa, ou, por outras palavras, a possibilidade de a sua história poder ser contada.

Não há, assim, um entendimento único de Modernidade e talvez seja até desejável que não o haja: o indivíduo livre preconizado por si própria ficaria, decerto,

¹ Esta é uma das quatro «máximas da Modernidade» que autor defende. As outras três máximas serão objecto de análise mais adiante.

² Mais uma das quatro «máximas da Modernidade» propostas por Jameson.

espartilhado numa só forma de existência e numa visão exclusiva do mundo. E estas, como facilmente se percebe, não se compadecem com os valores modernos da liberdade e da emancipação.

Olhar a Modernidade será, então, uma tentativa de reflexão sobre um passado ainda presente e sobre um presente que se precipita no futuro, à luz de um paradigma que tem regido a vida do Ocidente desde há dois séculos. Ou será desde há três séculos? Ou será até há mais tempo?

Eis outra grande questão a esclarecer para a compreensão deste olhar sobre a Modernidade.

2) – O tempo da Modernidade

Quando começou a Modernidade? E quando terminará? As transformações a que assistimos nos nossos dias anunciam o fim da era moderna? Estas são perguntas que animam um aceso debate entre intelectuais provenientes de variados domínios do saber e adeptos de diversas correntes de pensamento. Entre marxistas e liberais, edificantes e sistemáticos³, críticos e celebratórios⁴, ou apocalípticos e integrados⁵, por mais que se discuta o período de tempo em que se inscreve a Modernidade, parece não se chegar a qualquer proposta consensual.

A dificuldade em identificar o momento da História no qual se entrou na Modernidade, bem como a incógnita levantada em torno da sua conclusão, ficam a dever-se a um conjunto de factores que merece ser objecto de referência.

O primeiro factor a ter em conta prende-se com a confusão entre a Idade Moderna – período de tempo, entre a Idade Média e a Idade Contemporânea, apresentado nos manuais de História - e a Modernidade, enquanto projecto emancipatório da Humanidade. Os historiadores parecem também não se entender,

³ Dicotomia proposta por Rorty (*in* Pinto; 1992: 5) para dividir a filosofia em dois hemisférios lógicos. Os filósofos sistemáticos são construtivos, oferecem argumentos e colocam-se numa perspectiva epistemológica, como é o caso de Decartes ou de Kant. Os filósofos edificantes, por sua vez, são reactivos, oferecem sátiras e aforismos e colocam-se numa perspectiva hermenêutica. Kierkegaard e Nietzsche, a título de exemplo, são filósofos deste segundo tipo.

⁴ Trata-se de uma dicotomia, desta vez usada por Nunes (1996: 37), para distinguir dois posicionamentos antagónicos para a análise da Modernidade. São celebratórios os que observam as transformações dos nossos dias com regozijo; críticos são aqueles que olham com apreensão as consequências dessas mesmas transformações.

⁵ Apocalípticos e integrados representam mais uma dicotomia, esta utilizada por Eco (*in* Matelart; 1997: 71), que pretende descrever duas interpretações opostas em relação à massificação dos meios de comunicação. Para os apocalípticos, este fenómeno representa uma desvirtuação da cultura; para os integrados representa o acesso das massas a essa mesma cultura.

mesmo no que diz respeito ao início da Idade Moderna: para uns, esta começa com a queda do Império Romano do Oriente em 1453; outros são da opinião que esta se iniciou com a descoberta do continente americano em 1492. Todavia, é consensual, entre os estudiosos da Historiografia, que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789, constitui a marca do final deste período e do início do seguinte (Domenach, 1997: 23)

Domenach (1997: 23) alerta-nos para o facto de esta não ser a periodização utilizada quando se fala de Modernidade. O autor é, aliás, da opinião que a mesma não se define a partir de um período de tempo, mas antes por uma «*ideia reguladora*», por uma cultura e por um estado de espírito que se impõem a partir do final do séc. XVIII. Deste modo, a era moderna inscreve-se no período de tempo que a História denomina por Idade Contemporânea. Mas, qual foi a origem dessa «*ideia reguladora*»? Qual o momento exacto da sua instalação no Ocidente?

A procura de uma resposta a estas questões conduz-nos à confrontação com outra das vicissitudes da definição do tempo da Modernidade: o facto de esta não se poder definir a partir de uma só ideia ou de um só acontecimento histórico.

Procurando combater esta dificuldade, Jameson (2002: 31-32) considera ser impossível não periodizar⁶ quando se fala de Modernidade. No sentido de determinar o momento em que se iniciou a era moderna, o autor propõe-se, numa primeira abordagem, a um exercício de inventariação de possibilidades. A Reforma Protestante, a conquista das Américas, o pensamento de Descartes, a revolução francesa, o advento do Iluminismo ou a secularização da cultura, são os factos históricos que Jameson considera como hipóteses para a origem da Modernidade.

Todavia, e após apurada reflexão, o mesmo autor (2002: 42-43) conclui que a inauguração da era moderna se deu com o aparecimento do *cogito, ergo sum* de Descartes. O facto de este conceito manifestar uma natureza paradoxal, e por isso mesmo ter aberto portas a diferentes correntes de pensamento, é o argumento apresentado por Jameson para fundamentar a sua proposta. Na visão do autor o *cogito* constituiu, simultaneamente, uma representação de consciência e a representação da subjectividade da mesma, tornando-se, assim, o elemento precursor quer do materialismo, quer do idealismo modernos.

⁶ Outra das «máximas da Modernidade» proposta por Jameson, justificada pela necessidade de relativizar as narrativas históricas de natureza fragmentada.

É certo que o pensamento cartesiano é considerado o fundador do primado da razão - e, por inerência, da procura da objectividade - característico da Modernidade. Contudo, esta observação não impede que o ponto de vista de Jameson se torne discutível, quer pela dimensão subjectiva apontada ao *cogito* – todavia, jamais reconhecida pelo filósofo francês, senão na fase de proposição da dúvida metódica que o conduzia da certeza à verdade - quer pelo facto de Descartes ter pretendido demonstrar a existência da *res divina* a partir da própria *res cogitans*. Uma tão convicta demonstração da existência de Deus não terá, pelo contrário, adiado a laicização tão cara à Modernidade?

A reflexão de Santos parece validar uma síntese entre estes dois pontos de vista, quando considera que projecto da Modernidade se constituiu entre o século XVI e o final do século XVIII. No dizer do próprio autor, «*só a partir daí se inicia verdadeiramente o teste do seu cumprimento histórico (...)*» (2002: 72).

Apesar de apresentar a ideia de que a era moderna não se define por exercícios de periodização, Domenach (1997: 22) não deixa de assinalar as crises que, em sua opinião, marcaram o tempo da Modernidade. A primeira, sentida por finais do século XVIII, foi aquela que culminou na Revolução Francesa e na consequente transposição dos ideais modernos para a realidade política e social. A segunda crise descreve o abalo que a crítica filosófica, literária e estética representou para os ideais do progresso, da racionalidade e do liberalismo. Esta crise – que se fez sentir no final do século XIX – veio acompanhada pela reabilitação de forças subterrâneas (como, por exemplo, o inconsciente de Freud) e de paixões colectivas representadas pelo socialismo, pelo nacionalismo ou pelo anti-semitismo. Na década de 60 do século XX, despoleta-se a terceira crise, com a recaída das grandes ideologias, a supremacia do privado face ao público e a crítica do Humanismo. Esta crise tem perdurado, na opinião do autor, até aos nossos dias.

Os acontecimentos evocados por Domenach permitem-lhe arriscar uma proposta definidora do tempo moderno. O autor defende que, entre 1780 e 1880, existiu uma primeira Modernidade; de 1880 até 1960, assistiu-se à segunda Modernidade; a partir desta última data, entrou-se numa crise prolongada caracterizada pelo «*culto indiscriminado do novo*» e pela «*própria negação de uma mudança que tenha um sentido*» (1997: 22). Para este período, no qual se inscreve o presente, o autor não apresenta qualquer denominação

Parecendo mais convicto, Santos (2002: 70) refere-se a este período indefinido, marcado pela crise do moderno, como um tempo de transição. A esta situação de transição, o autor chama – embora admita que de forma possivelmente inadequada – pós-Modernidade⁷.

É precisamente a partir desta ideia que encontramos a terceira grande dificuldade na definição do tempo moderno. Entre a comunidade de intelectuais que se ocupam deste tema, a Modernidade em crise resultou na falta de entendimento sobre a época em que hoje nos encontramos. Esta falta de consenso coloca-nos perante dúvidas difíceis de esclarecer. Em que tempo vivemos? A Modernidade subsiste à crise da qual padece ou, pelo contrário, ter-se-á desmoronado face aos sintomas dessa mesma crise? A anunciada pós-Modernidade representará um retorno ao modo de existir pré-moderno? E, assim sendo, teremos sido, algum dia, modernos?

O tempo presente parece estar, deste modo, fragmentado entre pré-modernos, modernos e pós-modernos. Vale a pena, por isso, procurar compreender os argumentos utilizados por cada uma destas três correntes de pensamento, sem deixar de os enquadrar no sentimento de crise que trespassa, actualmente, a leitura da Modernidade.

3) - A crise da Modernidade

Os *science studies* - que têm por objectivo ultrapassar a separação entre natureza e cultura que a Modernidade nos legou – ao questionar o significado do hibridismo que se observa em todos os domínios da experiência, vieram introduzir uma nova lógica na forma de pensar o tempo dos nossos dias. Latour (1997: 19), nesta linha de pensamento, propõe que assumamos que nunca fomos verdadeiramente modernos, para podermos dar conta dos objectos estranhos que invadiram o nosso mundo.

O mesmo autor (1997: 9) repara que o vírus da sida, por exemplo, não é uma questão exclusivamente científica, nem puramente social: conduz a várias abordagens como a sexualidade inconsequente, a pobreza em África, a investigação do DNA ou a situação na cidade de São Francisco. Ao premir um aerosol, o Homem do nosso tempo está a interferir na Antártida e nas montanhas dos Alpes, ao mesmo tempo que nos redobra a preocupação com a química dos gases inertes e dá fundamento à existência de

⁷ Esta visão de Santos será retomada ainda neste capítulo, mais concretamente na página 21.

organizações vocacionadas para a defesa do ambiente. Ora, estes fenómenos – híbridos de natureza e cultura - não podem ser interpretados à luz das disciplinas puras, nascidas a partir da razão moderna, que separam conhecimento, interesse, justiça e poder. A sociedade moderna parece, assim, não funcionar de acordo com a grande divisão em que se apoiou a sua representação do mundo. Latour observa mesmo que *«toute la culture et toute la nature s’y trouvent rebrassés chaque jour»* (1997: 9).

A separação entre natureza e cultura é vista, segundo esta óptica, como uma construção artificial que ganhou corpo no sentido de fundamentar a Modernidade. Contudo, os «modernos» nunca deixaram de produzir híbridos que integram as duas dimensões, e que não podem ser entendidos à luz da divisão entre gestão da natureza e gestão da sociedade. Configura-se, assim, uma hipótese de pré-Modernidade, obviamente discutível e, por isso mesmo, contrariada por outros pensadores.

Touraine (1994: 13), observa também uma Modernidade carregada de tensões, propondo, contudo, uma visão diferente acerca do tempo em que vivemos. O maior perigo da actualidade é, segundo este autor, a iminente dissociação entre sistema e agente, ou por outras palavras, entre o mundo da técnica e da economia e o mundo da subjectividade. A verificar-se esta dissociação, entraremos numa situação pós-moderna que o autor antecipa da seguinte forma:

A separação completa entre a vida pública e a vida privada conduziria ao triunfo de poderes que passariam a ser apenas definidos em termos de gestão e de estratégia, e face aos quais a maioria se refugiaria num espaço privado, deixando um vazio imenso onde outrora havia o espaço público, social e político e onde haviam nascido as democracias modernas. Como será possível não ver numa tal situação um retorno às sociedades onde os poderosos e o povo viviam em universos separados (...)? (1994: 13–14)

O mesmo autor (1994: 14) congratula-se, todavia, por ainda não termos chegado a esta pós-Modernidade e pela possibilidade que ainda temos de a evitar. A sociedade de hoje é, sim, uma sociedade pós-industrial, na qual as indústrias culturais, os cuidados de saúde, a educação e a informação ganham cada vez maior importância.

Na perspectiva de Touraine, o sujeito não se dissolve no pós-moderno, porque este continua a afirmar-se na luta contra os poderes que impõem o seu domínio em nome da razão. E a Modernidade não se pode resumir apenas à racionalização, sob pena de ser confundida com modernização (1994: 22-23).

Touraine assume, deste modo, que vivemos numa Modernidade em crise que precisa de ser salva, de ser resgatada à forma conquistadora que lhe foi dada pelo Ocidente. Só esta reformulação poderá evitar uma pós-Modernidade que retorne a uma representação do mundo pré-moderna.

Também Martins (2002 a: 75) se coloca «*sob o signo da crise do moderno*», quando observa o abandono da ideia de historicidade. Na opinião deste autor, o tempo histórico, comandado por um princípio escatológico - ou seja, pela crença numa emancipação final - deixou de funcionar. Mas a visível desactivação das grandes finalidades não anuncia a pós-Modernidade; representa, antes, uma crise que se consubstancia no imaginário trágico difundido pelos *media*.

A «*ordem pragmática e civilizada*» observada por Martins (2002 a: 75-76), ao enxotar o animal que existe no humano, criou um conjunto de contradições que ditam a situação que se abateu sobre a Modernidade. A substituição da escatologia pelas promessas da tecnologia – nomeadamente, a supressão das insuficiências e da condição mortal que caracterizam o Homem - e a higienização do quotidiano social que estrangula o ideal democrático no «*indiferentismo e absentismo políticos*», dão conta desta situação de crise. Ao mesmo tempo, os dispositivos mediáticos não param de alimentar, ao difundir a ideia de um tempo feliz desprovido de esperança ou, por outras palavras, um tempo de melancolia. Os noticiários ocupam-se de tragédias e de catástrofes reais, ao que se seguem as telenovelas e outras ficções. No conforto do seu condomínio privado, o Homem moderno vive, assim, «*aventuras sem risco*» numa «*calda de emoções*» transfigurada.

Poder-se-á concluir que o pensamento de Martins valida a ideia de um tempo presente inscrito no paradigma da Modernidade. Trata-se, contudo, de uma Modernidade em crise, de uma Modernidade que encontra, na sua era mediática, o sentimento melancólico da alegria afundada em lágrimas.

Giddens (2002: 2-3) fala-nos, também, de um tempo em que muitos de nós sentimos ter sido apanhados por um turbilhão de acontecimentos que não conseguimos compreender. Esta experiência ganha contornos ainda mais inquietantes pelo facto de, paralelamente, sentirmos que tais acontecimentos escapam inteiramente ao nosso controlo. A análise desta situação conduz o autor à conclusão de que estamos a entrar numa época em que as consequências da era moderna se tornaram «*mais radicalizadas e universalizadas do que antes*». O autor rejeita, todavia, que estas mudanças indiciem a

entrada na pós-Modernidade, preferindo referir-se às mesmas como «*descontinuidades*» do tempo moderno.

No entanto, outros autores sugerem uma ideia bem diferente. Analisando a crise sentida no presente, propõem-nos a pós-Modernidade como um tempo de impasse, enquanto se procura outro paradigma capaz de melhor responder às exigências que nos são impostas pela experiência.

A crise dos valores essenciais da Modernidade, como a crença no progresso ou na universalidade do Ocidente, constitui para Domenach (1997: 16-17) o perigo iminente de uma pausa na História. Na opinião deste autor, a supressão dos fundamentos modernos da vida social - e a conseqüente perspectiva de uma vida vivida sem garantias - coloca-nos perante a gigantesca missão de procurar outro paradigma no qual possamos enquadrar a nossa existência. Com estes argumentos, o autor pretende, ainda que de uma forma tímida, propor a ideia de pós-Modernidade.

A crise que se observa corresponde, para Santos (2002: 70), num só tempo, a processos paralelos de superação e de obsolescência do projecto sócio-cultural da Modernidade. Um processo de superação, por se ter chegado à conclusão que a Modernidade cumpriu em excesso parte das suas promessas; um processo de obsolescência, porque falhou irremediavelmente as restantes. Esta constatação criou, segundo o autor, um enorme vazio que se traduziu, de forma mais profunda, numa situação de transição.

Para fundamentar esta sua ideia, Santos (2002: 73) refere-se ao recrudescimento da «*legitimidade ideológica*» das promessas que a Modernidade deixou por cumprir e à necessidade de reinvenção das mesmas. Mas isto só será possível, na óptica do autor, a partir do enquadramento num novo paradigma que a transição actual anuncia. E - embora Santos reconheça a inadequada denominação - à falta de melhor, esta transição é referida como um tempo de pós-Modernidade.

Jameson (2002: 93-94) é também da opinião que as múltiplas transformações a que assistimos nos nossos dias tornam inoportável a velha concepção de Modernidade. Referindo-se à caducidade das categorias nas quais se apoiou a compreensão da era moderna - como a auto-consciência, a auto-referência ou a reflexividade - o autor considera que, nenhuma teoria da Modernidade faz hoje sentido, a menos que disponha da hipótese de uma ruptura do pós-moderno com o moderno⁸.

⁸ Última das máximas propostas por Jameson para a compreensão do presente.

A pós-Modernidade é-nos colocada, desta maneira, não como um tempo que se sucede a uma Modernidade concluída ou terminada, mas antes como a perspetivação de um novo paradigma que se afigura necessário à compreensão do tempo do presente e do futuro. E, este tempo - como é possível observar e sentir - caracteriza-se, precisamente, pela incapacidade de concretizar o paradigma da Modernidade na sua totalidade.

Após uma abordagem a diversos autores, conclui-se que, independentemente de estes se colocarem numa perspectiva pré-moderna, moderna ou pós-moderna, o eixo em torno do qual gravita toda a sua reflexão não deixa de ser comum: a crise da Modernidade.

Olhar a Modernidade significa, então, olhar para a crise que se instalou no seu interior. Assim sendo, há que olhar para todas as suas promessas: para as que se cumpriram em excesso e para as que teimam em não se cumprir.

O objectivo deste exercício não é, obviamente, construir um edifício teórico que nos permita compreender a era moderna, até porque, como observa Jameson (2002: 32), não é possível obter uma teoria da Modernidade «correcta» a partir da síntese das teorias existentes.

Por outro lado, a tarefa de construir uma teoria da Modernidade estaria ainda sujeita a outra dificuldade: a falta de distanciamento em relação ao tema observado. Como nos recorda Domenach, «*o objecto de estudo é tanto mais compreensível quanto mais estiver distanciado de nós*» (1997: 16).

Este olhar sobre o tempo moderno pretende, pois, ter uma outra finalidade, também ela ambiciosa, é certo, mas possivelmente mais exequível: identificar, a partir dos vários discursos que nos dão conta da crise do nosso tempo, os desafios que se colocam ao cumprimento do projecto da Modernidade.

Capítulo II – *Olhar para o mundo em que vivemos – alguns dos desafios a ultrapassar para uma sociedade verdadeiramente Moderna*

1) – Democracia e capitalismo

A cronologia indica-nos que vivemos num tempo de transição de milénio⁹. Do ponto de vista simbólico, este será um tempo novo, um tempo de mudança. A experiência permite-nos perceber, todavia, que a novidade transpõe o plano da significação simbólica que o calendário anuncia. Efectivamente, este é um tempo em que vários acontecimentos historicamente relevantes definiram transformações que se fazem sentir em todos os domínios do agir humano.

A queda do muro de Berlim, em 1989, configura o momento da História que marcou a obsolescência das nossas referências para a interpretação dos sistemas políticos e económicos que até aí nos tinham sido apresentados como possíveis. O colapso do comunismo, sistema que nos habituámos a pensar como alternativo à democracia, dissipou as esperanças que nos foram legadas pela doutrina marxista: como se sabe, as grandes finalidades de abolição da exploração do homem pelo homem e de construção de uma sociedade sem classes ficaram por cumprir nos países que constituíam o denominado Bloco de Leste.

Paralelamente, o triunfo do Ocidente no desenlace da «Guerra-Fria» ditou a emergência do liberalismo como forma de «*pensamento único*»¹⁰. No entendimento de Castoriadis (1999: 101), esta nova realidade manifesta-se no esgotamento da imaginação e do imaginário políticos, o qual se veio a traduzir, na inexistência de diferenças visíveis entre os discursos de direita e de esquerda que, entretanto, se tornaram estéreis e repetitivos.

Com o ocaso do Bloco de Leste, tornámo-nos também espectadores de uma rápida reconfiguração do planisfério mundial: a antiga URSS desagregou-se em quinze novas nações, os seus tradicionais espaços de influência transformaram-se gradualmente em economias de mercado, o sudeste asiático afirmou-se enquanto pólo dominante de industrialização a nível global e a Europa reinventou-se como espaço mais alargado mas de mais complexa integração.

⁹ Por «transição de milénio» dever-se-á entender o período de tempo lato que compreende a década anterior e a década posterior à entrada no terceiro milénio. Assim, estamos ainda neste tempo de transição.

¹⁰ O conceito de «pensamento único» é proposto por Castoriadis (1999: 105) para definir o conformismo vigente em relação ao paradigma capitalista e liberal que domina o pensamento político e económico na Modernidade Ocidental.

Deste modo, uma enciclopédia geográfica¹¹ publicada há menos de vinte anos não serve hoje, senão como documento guardião de uma memória do mundo em que vivemos durante as nossas infâncias e adolescências.

É certo que o cenário de legitimação da democracia liberal, traçado pelos acontecimentos que marcaram o final do milénio, definiu um tempo de renovada esperança em muitos pontos do globo. Aliás, foi esta situação que permitiu a revalidação da perspectiva celebratória de um sistema político ao qual, supostamente, aspiram todos os povos de todas as culturas ou, por outras palavras, de um «Fim da História», como pretendeu demonstrar Fukuyama¹². Mas certo é, também, que este novo tempo não nos deixou imunes a questões relevantes, entre as quais a primeira - e porventura a mais pertinente - se prende com as características intrínsecas da própria democracia.

No entendimento de Miranda (1997: 13), *«a política, afirmativamente considerada, corresponde à acção livre dos muitos e desejavelmente de todos»*. O autor clarifica, deste modo, que a sua ideia de política não se confunde com a ideia de Estado ou com a «arte» de governar. A razão pela qual se persiste na ligação entre estes três conceitos só pode ser explicada pelo facto de a política ter estado sempre nas mãos dos governantes. Miranda observa que este estado de coisas era comportável nas monarquias e nas tiranias sendo, contudo, inaceitável em democracia, já que esta deve ser entendida como o governo de todos.

Também Buey (2004: 296-297) se ocupa da análise das contradições da democracia representativa. Para este autor, a concepção de democracia que hoje impera no mundo é estritamente *«procedimental»*. Esta concepção fixa-se, exclusivamente, nas normas, nas regras e nos procedimentos formais de expressão da vontade do povo. Assim, o sufrágio universal, a divisão e autonomia dos poderes, o parlamento como lugar central de soberania, a aprovação de uma constituição e a alternância governativa garantem o funcionamento do Estado democrático, no seu modo representativo. O autor repara que a aceitação generalizada deste modelo político permitiu a sua disseminação a nível global, como nunca dantes se havia visto: no ano de 2004, existiam 140 países no mundo (cerca de 70% do total) a viver em democracia.

¹¹ Veja-se a título de exemplo a edição do Círculo de Leitores. Nesta enciclopédia, cada país do mundo é descrito em capítulo próprio ao nível da sua condição política e ao nível dos indicadores demográficos, económicos e de desenvolvimento social que o caracterizavam à época.

¹² Esta visão será retomada e analisada no capítulo IX da Parte IV desta tese de dissertação, mais concretamente na página 141.

Buey (2004: 298) prossegue a sua reflexão recusando que o mal menor, que a democracia representa, possa constituir um bem; prefere, antes, a perspectiva de que um bem menor pode resultar num mal. Para demonstrar esta sua tese, o autor refere-se à sobre-representação das classes altas (empresários, proprietários, académicos) e à sub-representação das classes desfavorecidas (operários, desempregados, imigrantes) como uma das limitações mais visíveis das democracias representativas. Por outro lado, o progressivo tecnicismo que se instala na função pública complica, igualmente, a pretensão democrática: uma boa parte dos cidadãos não possui as qualificações necessárias para administrar e gerir a crescente complexidade da coisa pública. A linha que separa os «representantes» que governam dos cidadãos que os elegem – os supostamente «representados» - também condiciona a participação de todos no processo democrático. Deste modo, a democracia representativa – também designada por liberal – corre o risco de se assemelhar a uma espécie de oligarquia, dominada por indivíduos pertencentes aos mesmos círculos de influência e às mesmas famílias (2004: 299 – 309).

Esta é, indiscutivelmente, uma visão que desafia a celebração do modelo democrático, no qual o poder dos «muitos» se esgota no passivo acto de votar para a eleição dos «*happy few*»¹³ que nos representam e nos governam. Dever-se-á por isso, como propõe Miranda, interpretar o triunfo da democracia como a oportunidade histórica para reequacionarmos a questão da política de uma forma radical¹⁴ (1997:37-38).

O rescaldo da «guerra-fria» é também para Latour (1997: 17-18) um momento determinante para a análise de novas questões. Este pensador recorda-nos que foi precisamente em 1989 que tiveram lugar em Paris, em Londres e em Amesterdão, as primeiras conferências internacionais sobre a crise ambiental do nosso planeta. Para muitos, este facto simbolizou o primeiro passo para o fim da conquista ilimitada da natureza na qual se sustenta o capitalismo. E como se sabe, o capitalismo é a face económica da mesma moeda em que se inscreve a face política da democracia liberal.

Na mesma abordagem, o autor salienta que a perfeita simetria entre a queda do muro de Berlim e o desaparecimento de uma concepção da natureza enquanto objecto de dominação é reveladora do incumprimento das grandes promessas da Modernidade¹⁵. Falhámos a tentativa de pôr cobro à exploração do homem pelo homem, ao mesmo

¹³ Expressão utilizada por Miranda (1997: 13), inspirada na peça *Richard V* de Shakespeare.

¹⁴ O sentido desta proposta encontra-se na constatação de que a aceitação e a disseminação da democracia liberal representam o momento chave para inquirir as raízes da política.

¹⁵ O autor encontra neste facto mais um argumento para afirmar que nunca fomos verdadeiramente modernos.

tempo que falhávamos a tentativa de possuir a natureza. Eis as razões, segundo Latour, pelas quais o triunfo do Ocidente não deve ser olhado com regozijo (1997: 17-18).

Todavia, o modo de produção capitalista parece não ter esmorecido. Santos observa que «*o princípio do mercado adquiriu pujança sem precedentes, e tanto que extravasou do económico e procurou colonizar tanto o princípio do Estado, como o princípio da comunidade*» (2002: 79). O autor justifica esta sua afirmação, quando verifica que o crescimento explosivo do mercado mundial - consubstanciado na crescente afirmação das empresas multinacionais - conseguiu neutralizar o poder de regulação do Estado que, entretanto, parece ter perdido a vontade de prosseguir este desígnio. Também a comunidade é trespassada por transformações relacionadas com o crescimento do mercado: os vínculos laborais tornaram-se mais precários e as classes trabalhadoras diferenciam-se cada vez mais entre si, o que se traduz na redução de activistas nas organizações sindicais e na sua consequente perda de capacidade negocial. A modernização económica, que o triunfo do capitalismo global configura, distancia-se, assim, a passos largos, dos valores essenciais da Modernidade (2002: 79 – 80).

Os sintomas da trajectória irracional trilhada pela racionalidade cognitivo-instrumental - à qual o princípio do mercado se encontra associado – não se confinam, contudo, à crescente desregulação económica e social. Santos (2002: 81-83) salienta que a proliferação nuclear e a iminente catástrofe ecológica, resultantes do compromisso industrial e do desenvolvimento científico-tecnológico, são perigos que responsabilizam a Humanidade pelas suas acções colectivas à escala planetária.

A transição do milénio é, assim, um tempo definido pelo paradoxo da democracia liberal: esta é, simultaneamente, celebrada como sistema e questionada enquanto política. Paralelamente, o sistema democrático é interpretado como justo vencedor da «guerra» que o opôs ao comunismo, ao mesmo tempo que a organização económica em este que se sustenta – o capitalismo - é tida como potencial derrotada frente aos valores da Modernidade, bem como da necessidade de uma nova visão para a defesa do ambiente.

É certo que a resolução deste paradoxo não se afigura como uma tarefa fácil. Por isso mesmo, há que a encarar como um importante desafio. Transformar a democracia num empreendimento político participado por muitos - ou até mesmo por todos - e desligá-la do capitalismo dos grandes monopólios, que se sustenta na desregulação dos mercados, no retrocesso das condições sociais, e na delapidação dos recursos do ambiente, constitui o ambicioso objectivo que nos permitirá dar conta de uma das

maiores contradições do nosso tempo. Encontra-se, assim, enunciado o primeiro desafio a ultrapassar para a concretização do projecto emancipatório da sociedade moderna.

2) – Ambiente em crise

Os acontecimentos que marcaram o ano de 1989 definiram, sobretudo, o fim de um tempo caracterizado pela difícil cooperação no plano mundial. Com efeito, a bipolarização política do mundo em torno dos Estados Unidos e da União Soviética constituiu, ao longo de quatro décadas, um sério obstáculo à concertação entre países no que tocava à resolução de problemas globais. A prioridade concedida por cada nação aos seus próprios interesses em detrimento dos interesses colectivos conduziu, neste quadro, a uma situação de escassez dos bens naturais comuns. Não é por isso de admirar que a implosão da «cortina de ferro» tenha sido acompanhada pela emergência da preocupação global com aquele que é hoje um dos mais ameaçadores entre todos os problemas da Modernidade: a crise ambiental.

O novo espírito do pós «Guerra Fria», favorável à cooperação global, permitiu que a ONU promovesse a primeira cimeira mundial para tratar das questões do ambiente. Esta cimeira teve lugar na cidade do Rio de Janeiro, em 1992.

Leis (1996: 144) recorda-nos que até esse momento, nunca uma causa tinha sido legitimada pela presença de tantos chefes de Estado, de todos os pontos do globo, num encontro internacional. É certo que as boas intenções manifestadas na cimeira Rio 92 quase não chegaram a sair do papel, mas é também verdade que foi a partir desse momento que a questão do ambiente passou, definitivamente, a fazer parte da agenda. Na esfera da política mundial, tornou-se impossível ignorar esta matéria e a sua relevância nos principais palcos de discussão é hoje indiscutível.

Marques (1999: 206-207) explica-nos que a crise ambiental apresenta características diferentes de todas as outras crises que se abateram sobre nós. Em primeiro lugar, esta é uma crise que não configura uma possibilidade de desenvolvimento. Ao contrário das crises económicas, sociais ou políticas, cuja prospectiva indicia a esperança numa situação mais favorável após a sua resolução, a crise do ambiente não aponta a criação de um ecossistema mais equilibrado e mais saudável, no qual possam viver as gerações vindouras.

Ao mesmo tempo, esta é, segundo o mesmo autor, a primeira crise sentida à escala planetária em todo o percurso da Humanidade, uma vez que apenas encontra paralelo em momentos da História natural da Terra anteriores ao aparecimento do Homem. A grande ameaça desta crise prende-se com a dimensão de irreversibilidade que ela apresenta, recordando as extinções em massa da biodiversidade que ocorreram, por várias vezes, há centenas de milhões de anos (1999: 206-207).

A crise do ambiente é também, no entendimento de Marques (1999: 206-207), uma crise de «*aceleração acumulativa*». Este conceito pretende descrever o conjunto de causas que nos últimos duzentos anos conduziram à degradação da camada de ozono, ao aquecimento global e às alterações climáticas, causas essas que se têm vindo a acumular a um ritmo cada vez mais rápido.

O autor completa a caracterização desta crise ambiental recordando que a crescente escassez de recursos naturais deverá acentuar o conflito de interesses entre países, propiciando condições para a possível emergência de uma «*crise política de ingovernabilidade*»¹⁶(1999: 206-207).

Parecendo mais optimista, Leis (1996: 35) considera que a preocupação traduzida pelas vozes que se fazem ouvir nos principais centros de poder enuncia a possibilidade da criação de uma autoridade global para cuidar do ambiente. No entendimento deste autor, o século XXI configura a oportunidade de a política internacional se caracterizar por um «*Estado da Natureza*». Todavia, convém salientar que o consenso internacional em relação à urgência de resolução das desordens do ecossistema tem sido conseguido mais pela intervenção de movimentos sociais e de organizações não governamentais do que pela concertação de políticas entre Estados.

Paralelamente, a crise do meio ambiente começa também a encontrar ressonância entre as preocupações actuais dos cidadãos, na medida em que esta se consubstancia como central e decisiva para o futuro da Humanidade. O sucesso de bilheteira e o *Oscar* alcançados pelo filme documental *Uma verdade inconveniente*¹⁷, no qual Al Gore nos alerta para os perigos do aquecimento global, são indicadores de que as ameaças que se colocam ao nosso planeta deixaram de constituir uma questão

¹⁶ Este conceito proposto por Marques pretende descrever, numa visão antecipatória, a ausência de uma estrutura de gestão mundial do ambiente e a consequente dificuldade em articular as políticas nacionais de cada país com as políticas dos blocos regionais no que respeita à repartição de recursos vitais.

¹⁷ A distribuição deste documentário foi acompanhada pela edição de um livro com o mesmo título à escala planetária. Ambos os formatos (filme e livro) apresentam exactamente os mesmos conteúdos e as mesmas ilustrações, o que traduz uma só mensagem.

exclusiva de cientistas e de activistas da ecologia. Com efeito, passou a ser cada vez mais uma questão de e para todos nós.

É certo que as práticas de Al Gore podem ter sido, enquanto governante, contrastantes com o seu discurso actual e que as intenções de base presentes nas preocupações ambientais às quais dá voz podem ser questionadas. Porém, a repercussão do seu trabalho na formação de uma opinião pública mais esclarecida sobre os problemas que afectam o ambiente não deixa de ser assinalável.

Segundo os especialistas, são duas as principais causas da crise ambiental em que se encontra mergulhado o nosso único habitat: por um lado, o acelerado crescimento da população mundial e o seu conseqüente efeito de pressão demográfica em relação aos recursos da natureza; por outro lado, a crescente evolução da técnica e o que esta tem vindo a representar ao nível da generalização de indústrias e de tecnologias poluentes.

Em bom rigor, o «*estado de abundância*»¹⁸, anunciado pelo capitalismo e pelo desenvolvimento da tecnociência, fez emergir um «*estado de escassez*»¹⁹ de bens ambientais à escala planetária. Já poucos duvidam que a desordem da biosfera se tornou, neste tempo de transição do milénio, numa situação fora de controlo, com elevada capacidade destrutiva e degenerativa. Assim, a autoridade global para a gestão do ambiente não só é necessária, como urgente. O desejo de conter o colapso e a desintegração que esta utopia configura pode e deve ser enquadrado no paradigma da nossa Modernidade. Mas encontrará esta autoridade global condições que lhe permitam ficar imune a interesses próprios ou de terceiros para se concentrar exclusivamente na resolução de uma crise que ameaça a sobrevivência da espécie humana?

Como observa Leis (1996: 144), o fim da «Guerra-Fria» gerou dois efeitos contraditórios no que diz respeito a esta matéria. Por um lado, a possibilidade de se instituir uma maior cooperação internacional desenvolveu o interesse genuíno pela resolução de problemas sentidos à escala global. Por outro lado, a nova ordem criou uma falsa expectativa em relação à governabilidade destes mesmos problemas.

Seremos capazes de sacrificar a liberdade que nos é concedida pela democracia e os padrões de conforto que nos são oferecidos pelo capitalismo a fim de evitar a iminente catástrofe ecológica?

¹⁸ Utilizo aqui um conceito proposto por Leis (1996: 36).

¹⁹ Idem (1996: 36).

A possibilidade de uma autoridade global para a gestão do ambiente repousa, sobretudo, na acção de cada um de nós, nomeadamente na capacidade que tivermos de transformar a democracia em política. O aparecimento desta figura, à primeira vista utópica, não tem que obedecer necessariamente à criação de uma organização institucional legitimada pelos governos dos países que compõem o mundo; pode, aliás, ser tão-somente um movimento cívico resultante da convergência de vontades dos cidadãos. Mas para chegarmos até aí, será necessário que todos acreditemos e queiramos participar, de forma voluntária e esclarecida, num projecto universal que se prende com a nossa própria sobrevivência.

Evitar o iminente colapso do habitat que nos acolhe configura, desta forma, o segundo grande desafio para resgatar a Modernidade de um final inacabado e agonizante. Tratar-se-á certamente de um desafio ciclópico, mas há que encará-lo com determinação.

3) – A sociedade da informação

É certo que a permanente inovação e a acelerada disseminação das ferramentas disponibilizadas pela tecnociência se impõem, neste nosso tempo, como factores distintivos da nova ordem, estabelecendo um paradigma técnico-económico para o século XXI.

Nos mais diversos domínios da experiência, da economia à cultura, do trabalho ao lazer, da relação com os outros à relação com o próprio corpo, as novas tecnologias marcam um tempo em que a sua utilização se sacralizou ao ponto de já não conseguirmos conceber as nossas vidas sem os seus prodigiosos desempenhos. São poucos os que se imaginam vivendo sem uma tecnologia doméstica que os aqueça ou sem um tratamento estético que os rejuvenesça. São cada vez menos aqueles que conseguem organizar a sua rotina sem recorrer ao automóvel ou ao micro-ondas. E são ainda mais raros os que prescindem do telefone móvel ou da Internet para comunicar. Aliás, as tecnologias da informação e da comunicação (adiante denominadas TIC) são um dos domínios que mais se tem imposto na transformação da experiência da sociedade em que vivemos.

Todos assistimos nos últimos anos, conforme nos recorda Webster (1999: 6-19), à acentuada redução dos preços do material electrónico e informático, ao mesmo tempo

que nos vamos rendendo às suas indiscutíveis capacidades de processamento, armazenamento e transmissão de informação. Ora, aqui parecem residir as razões que conduziram à rápida aplicação destes dispositivos em todos os sectores da sociedade. Paralelamente, a convergência de redes informáticas e de telecomunicações permitiu o desenvolvimento de meios de gestão da informação e a sua distribuição extensiva, bem como a possibilidade de estabelecer ligação, em tempo real, entre espaços físicos longínquos. O modo como procedemos à integração desta nova realidade na nossa experiência evidencia também a emergência de novas estratégias de organização e de apropriação do binómio espaço/tempo na nossa contemporaneidade²⁰.

Webster evoca o pensamento de John Goddard (1992, *in* Webster, 1999: 18-19), enfatizando a informação como «*recurso estratégico chave*» na economia mundial. Este recurso, processado e tratado em tempo real pela infra-estrutura tecnológica que constituem as TIC, tem um papel facilitador nas relações comerciais e económicas, bem como na gestão de questões políticas. Assim, a redução dos constrangimentos de distância espacial transforma a economia do nosso tempo numa realidade verdadeiramente global.

Este processo de transformação da experiência permite que destacados pensadores do nosso tempo nos proponham um novo paradigma para a interpretação do mundo em que vivemos: a «*sociedade da informação*». Merecem relevo Daniel Bell, teórico da «*sociedade pós-industrial*», e Manuel Castells, que nos fala no «*modo informacional de desenvolvimento*».

Bell (*in* Bóia, 2003: 44-45) desenvolveu a sua teoria nos anos 70 do século XX, numa visão antecipatória das transformações sociais que só mais recentemente viriam a ocorrer. Após longos séculos de «*sociedade pré-industrial*», na qual a economia se apoiava em actividades extractivas, e um século de «*sociedade industrial*», organizada em torno da indústria transformadora, surge uma «*sociedade pós-industrial*». Esta nova sociedade é caracterizada pela expansão dos serviços, na qual a informação e o conhecimento teórico ganham importância estratégica. À «*tecnologia da máquina*», característica da sociedade industrial, sucede a «*tecnologia intelectual*». Esta não tem por função substituir a actividade da indústria; surge antes para a apoiar, melhorar e facilitar, libertando os seus activos para actividades mais qualificadas ligadas à informação e ao conhecimento.

²⁰ Webster apresenta cinco definições, que configuram dimensões analíticas, para a compreensão do paradigma de organização social que se desenha em torno da introdução das tecnologias de informação e comunicação na nossa experiência. Apresenta-se, por ora, o entendimento do autor no que respeita à definição tecnológica e à definição espacial.

Pautada por princípios meritocráticos, a «sociedade pós-industrial» deverá promover os indivíduos pela educação e pelo conhecimento, mais do que pela origem ou fortuna. Trata-se de um modelo de organização social, no qual o autor faz repousar a esperança de resolução do problema de escassez de bens materiais. No entanto, outro tipo de escassez deverá surgir: a escassez de informação e de tempo (*in* Bóia, 2003: 45-46).

Castells valida a maior parte das ideias de Bell, nomeadamente a centralidade conquistada pela informação e pelo conhecimento na sociedade contemporânea. Na trilogia *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, este autor descreve a sociedade «informacional», segundo um modelo que se organiza em torno dos seguintes princípios: 1º) - a informação é trabalhada como matéria-prima; 2º) - rápida difusão das TIC e dos seus efeitos, e sua aplicação em todos os domínios da experiência humana, possível através do seu custo cada vez menor e dos seus desempenhos cada vez melhores; 3º) – assumpção da lógica de rede em todos os sistemas devido ao emprego das TIC; 4º) – flexibilidade para a reconfiguração do próprio modelo, já que este caracteriza uma sociedade em permanente mudança; 5º) – convergência de tecnologias autónomas para um sistema amplamente integrado e partilhado (Cardoso, 1998; Sousa, 2004: 168-171; Macedo, 2005: 76).

É possível, deste modo, concluir que na sociedade «informacional» de Castells, o processamento e a manipulação de símbolos (imagens, sons e mensagens), assim como a utilização das TIC integradas em rede, se assumem como os factores críticos de produtividade e de competitividade dos sistemas económicos.

Tanto na visão de Bell, como na perspectiva de Castells, o novo sistema de produção revela-se determinante para o advento de uma nova economia desenvolvida à escala planetária, na qual as matérias-primas e o trabalho indiferenciado perdem a sua importância estratégica. Esta transformação da economia – que se verifica à escala planetária – apresenta, necessariamente, consequências na redefinição da estrutura do emprego que, entretanto, se vai tornando cada vez mais especializado, flexível e instável²¹.

A nova ordem imposta pela ampla utilização das TIC determinou também importantes transformações nos modos de expressão cultural que caracterizam a

²¹ Esta transformação do mercado de emprego é clarificada por Webster (1999: 6-26) na sua definição ocupacional da «sociedade da informação». O autor considera que uma sociedade passa a ser «sociedade da informação» quando o número de trabalhadores com ocupações ligadas à produção e à manipulação de informação (professores, animadores, advogados), assim como com ocupações ligadas à sua infraestrutura tecnológica (operadores de informática, instaladores de redes telefónicas), for superior ao número de trabalhadores com ocupações directamente produtivas (agricultores, mineiros, operários).

sociedade em que vivemos. Webster (1999: 6-26) observa que em nenhum outro tempo da História circulou tão elevada quantidade de informação como nos dias de hoje. Este é um fenómeno que ficou a dever-se à diversificação dos *media* e à utilização das novas tecnologias, que tornaram acessível, à grande maioria dos cidadãos, todo o tipo de informação²².

Todavia, parece pertinente questionar se esta abundância de informação se traduz no desenvolvimento de cidadãos melhor formados e informados. Este nosso tempo caracteriza-se, efectivamente, pela construção de uma actualidade efémera na qual os mais diversos tipos de manifestação cultural, da música ao cinema, da artes plásticas à moda, passando pela programação televisiva e pelos noticiários, são consumidos com a certeza de que irão ser incessantemente substituídos por novas propostas e, por isso, rapidamente apagados da nossa memória. A produção e a reprodução da novidade, suportadas pelas novas tecnologias, parecem, assim, fazer parte de um momento histórico em que, no entendimento de Castoriadis (1999: 103), nada de verdadeiramente novo há para dizer²³.

Lévy propõe, porém, uma visão bem diversa da de Castoriadis. Este autor afirma que «cada vez mais pessoas têm ideias originais e cooperam no intuito de as comunicar, as avaliar, as testar, as realizar» (2003: 24). No seu entendimento, a propagação do ciberespaço à escala planetária criou, no nosso tempo, condições favoráveis à liberdade criativa. Este é um fenómeno que se deve às múltiplas vantagens que a Internet apresenta enquanto sistema de comunicação: baixo custo, interacção em tempo real e, sobretudo, liberdade de expressão (2003: 23-24).

O ciberespaço é, por isso, considerado por este autor como um lugar de emancipação, uma nova *ágora* para a deliberação política, um terreno propício para o desenvolvimento de uma inteligência colectiva capaz de englobar a diversidade, um território configurador do espaço público necessário à intervenção de uma sociedade civil com consciência global. A «sociedade da informação» cria, por fim, as condições para a possibilidade de uma política feita por «muitos» e para o tão desejado aprofundamento da democracia.

²² Esta observação inscreve-se na definição cultural, proposta pelo autor, para a compreensão da «sociedade da informação».

²³ Castoriadis refere-se ao esgotamento da criatividade no domínio da arte e ao conseqüente aparecimento de uma falsa vanguarda que mais não faz do que suportar-se no plágio e na colagem. Esta questão será retomada com maior profundidade mais à frente no Capítulo IV da Parte II desta dissertação, mais concretamente na página 56.

É com esta visão esperançada que Lévy pretende demarcar-se, de forma assumida, do cepticismo com que a maioria dos intelectuais observa a introdução das TIC na experiência do viver social (2003: 16).

Castells propõem, também, uma perspectiva esperançada, no que diz respeito à utilização das TIC. A sua «*Galáxia Internet*»²⁴ traduz um dispositivo de «*comunicação de muitos para muitos em tempo escolhido e a uma escala global*» (2004: 16). Todavia, o autor adverte para as condições necessárias ao seu cumprimento.

O combate à «*info-exclusão*» - conceito proposto por Castells (2004: 288) para descrever uma nova forma de agudização da exclusão das franjas das sociedades desenvolvidas, bem como do colectivo das sociedades menos avançadas – configura, assim, uma das condições para a realização da ciberdemocracia ou da «*Galáxia Internet*». A antevisão de um mundo dividido entre os «*inforricos*» - aqueles que podem aceder às novas infotecnologias - e os «*infopobres*» - aqueles que, por razões económicas e culturais, não lhes podem aceder - coloca-nos perante a questão económica que constitui a generalização do acesso às TIC e à informação por parte das populações mais desfavorecidas, bem como perante a questão educativa e cultural que representa a sua sensibilização e o treino das suas competências para a utilização destes novos dispositivos (Macedo, 2005: 78).

Por isso, a ideia de ciberdemocracia pressupõe não só a assumpção de liberdade como também de responsabilidade social por parte dos cidadãos. Para que esta, ou outra democracia sem prefixos se possa concretizar, é necessário, então, que todos queiram e possam participar num novo espaço genuinamente político.

O desafio que, assim, nos é colocado passa pela construção de uma «*sociedade da informação*» para todos, o que se traduzirá na utilização das novas infotecnologias, por parte de cidadãos esclarecidos, com o fim de alargar a sua liberdade de participação no sistema democrático. Mais uma vez, não se trata de um desafio fácil de ultrapassar. Mas, se assim não for, desperdiçar-se-á uma excelente oportunidade de concretizar o sentido de comunidade perdido que uma democracia participativa ainda pode recuperar.

²⁴ Castells inspirou-se assumidamente no conceito de «*Galáxia Gutenberg*» proposto por McLuhan para definir o efeito da difusão da imprensa no Ocidente. A «*Galáxia Internet*» assemelha-se a esta, mas num tempo em que à imprensa sucede a *World Wide Web*.

4) – O globo de todos

Toda a reflexão realizada até ao momento neste capítulo, bem como os desafios da Modernidade identificados a partir deste mesmo exercício, parecem gravitar em torno de um mesmo eixo ao qual ainda não foi feita qualquer referência: o fenómeno da globalização. A intenção não foi, obviamente, descartar os efeitos da globalização sobre a democracia e o capitalismo, a crise do ambiente ou a sociedade da informação. Aliás, esses efeitos foram referidos sem que fosse necessário recorrer ao uso de tão complexo conceito. É, precisamente, essa complexidade da globalização que justifica a opção de lhe conceder um tratamento analítico no final deste capítulo.

Não é fácil falar sobre a globalização. Trata-se de um fenómeno em curso e, por isso mesmo, ainda não nos encontramos em posição de o analisar com o distanciamento suficiente. Deste modo, parece não ser possível – entre a comunidade científica - enumerar as suas virtudes ou os seus pontos fracos, nem tão-pouco os seus benefícios ou as suas consequências nefastas, sem recorrer a uma leitura algo apaixonada.

Ramonet (2004: 15-16) refere-se à globalização como uma «*segunda revolução capitalista*». Entendida como uma nova prática de conquista, à imagem dos descobrimentos ou da colonização, a globalização difere, contudo, destes dois num aspecto fundamental: a expansão não é empreendida pelos Estados, mas sim pelas grandes empresas que pretendem dominar o mercado mundial. O autor não deixa de observar que estas empresas têm, invariavelmente, a sua sede fixada num dos três grandes blocos económicos do planeta. Algures na Europa, no Japão ou, sobretudo, nos Estados Unidos, estas empresas têm conhecido uma rápida concentração de capital e de poder devido, em parte, ao crescente desenvolvimento das TIC:

A perspectiva de Ramonet assume contornos pessimistas quando o autor se refere à globalização como uma das causas para as actuais desordens do mundo. Os novos perigos, como o crime organizado, os fanatismos religiosos, a especulação financeira, a grande corrupção e a expansão de novas pandemias (como a sida, o ébola ou a doença de Creutzfeld-Jacob), conheceram uma dimensão nunca dantes atingida a partir da entrada na globalização. No entendimento do autor, esta iniciou-se com o ciclo histórico inaugurado pela queda do muro de Berlim e pelo desmembramento da União Soviética (2004: 17).

Anunciando o fim do Estado e a afirmação do «*Império do Mercado*», a globalização só poderá ser combatida, segundo Ramonet, com uma nova utopia. Assim,

a «*rebelião da cidadania planetária*», ao mobilizar-se no sentido de impedir que o mundo se transforme numa mercadoria, deverá criar um novo espaço de representação no qual a sociedade civil mundial ocupe um lugar central (2004: 20-28).

Também Petrella (2004: 85-88) apresenta uma visão que se inscreve na mesma linha de pensamento. Para este autor, a globalização é uma espécie de mitificação alimentada pelos grupos dominantes, que propagam a ideia de que a mesma configura um fenómeno natural e inevitável. Esta nova classe mundial encontrou na potência militar, tecnológica, industrial e comercial dos Estados Unidos, a base de apoio necessária para empreender o seu objectivo de dominação.

Mas, a globalização em curso não é, para Petrella (2004: 96-104), a única forma de globalização possível. O bem-estar de todos e a verdadeira riqueza do mundo passa pela «assinatura» um contrato social mundial que compreenda quatro cláusulas: necessidades básicas, cultura, democracia e ambiente. Enquanto esse contrato não se estabelece, os numerosos centros de resistência à globalização actual vão-se organizando, de forma cada vez mais coordenada, numa mobilização à escala planetária.

O mesmo autor observa que, curiosamente, quer os grupos dominantes, quer os movimentos que lutam por outra globalização, utilizam as TIC como um dos mais importantes instrumentos para o alcance dos seus objectivos (2004: 104). Estamos, assim, ainda longe de poder avaliar o verdadeiro papel das TIC na construção do nosso futuro: estas irão acelerar os intentos de dominação dos grandes grupos económicos e políticos ou, pelo contrário, servirão uma globalização alternativa e mais justa para todos?

O pensamento de Castells (2003 a: 135) também vai de encontro a estas ideias, quando repara que muitos movimentos em diversas partes do mundo procuram bloquear o empreendimento neo-liberal de implantação de uma economia única. O autor afirma que «*a globalização actua de forma selectiva, incluindo e excluindo segmentos de economias e sociedades das redes de informação, riqueza e poder que caracterizam o novo sistema dominante*» (2003 b: 202). Por isso mesmo, Castells (2003 b: 202-203) propõe o conceito de «*buracos negros*» para denominar as consequências do processo de exclusão social gerado pelo «*capitalismo informacional*» em que se transformou a globalização. A crise do Estado-nação – que, entretanto, viu reduzida a sua capacidade de intervenção na regulação das desigualdades impostas pela lógica do mercado aberto – acentua, por seu lado, a gravidade destes «*buracos negros*». Deste modo, os «sem-abrigo», os migrantes sem lar, os doentes mentais com alta ou as mulheres que fogem

da violência doméstica encontram condições de existência cada vez mais difíceis que os atiram para a perpetuação da sua situação de exclusão.

Singer (2004) refere-se ao fenómeno da globalização como a constituição de uma só atmosfera, de uma só economia e de uma só lei que, contudo, não resultam numa só comunidade. A crise ambiental é global, a economia de mercado chega a todas as partes do mundo, e os regulamentos que regem a vida dos cidadãos são cada vez mais internacionais.

Todavia, a globalização não tem conduzido, no entendimento deste autor, a um bem-estar generalizado entre a comunidade planetária. Pelo contrário, os efeitos da globalização são visíveis, por exemplo ao nível do crescente empobrecimento dos agricultores – já de si pobres - dos países sub-desenvolvidos. Também o número de crianças que morrem no mundo devido a problemas evitáveis – como subnutrição, água contaminada ou ausência de vacinação – não pára de aumentar. Enquanto isso, os actos de solidariedade provenientes dos países ricos são dirigidos aos mais próximos, como ilustra o caso dos 1,3 mil milhões de dólares doados pelos americanos para o apoio às famílias das vítimas do 11 de Setembro. Note-se que estas famílias, oriundas das classes média e alta, tinham já a garantia de indemnizações e de pensões vitalícias (Singer, 2004: 207-211).

Assim, os resultados decorrentes do processo de globalização parecem combater, como observa Domenach (1997: 16), os valores e os mitos que estão na base do projecto da era moderna.

Poder-se-á concluir que a globalização é vista com apreensão por parte dos intelectuais que a estudam e discutem. Esta constitui, na sua essência, um fenómeno com repercussões à escala planetária que pode traduzir a negação ou a afirmação da Modernidade. O desafio que a globalização nos coloca é mesmo esse: queremos que ela consubstancie um movimento de comunicação e de entendimento entre a Humanidade, ou preferimos que a mesma prossiga enquanto projecto de dominação do Ocidente? Desejamos uma globalização do bem-estar e da abundância para todos, ou permitiremos que ela contribua para a concentração de riqueza e poder pelos grandes grupos de influência económica e social?

O globo no qual vivemos é de todos. Por isso, a globalização só fará sentido se nos trazer a comunidade tolerante e plural prometida pela Modernidade.

Os desafios identificados neste capítulo, revelam que estamos ainda longe de alcançar os propósitos da era moderna. Esta inventariação não pretende, todavia, dar conta de todos os desafios que o nosso tempo nos coloca; existirão outros, com toda a certeza, igualmente relevantes. O conjunto de desafios proposto configura, em todo o caso, uma tarefa árdua, quase que uma missão impossível. Os cidadãos do nosso tempo estarão preparados para responder a esta tarefa? As formas de vida moderna permitirão a constituição da «*rebelião da cidadania planetária*» proposta por Ramonet ou qualquer outra forma de emancipação?

Interessa, pois, inquirir as condições que o Homem da nossa contemporaneidade encontra na sua existência para um posicionamento à altura destes desafios. Por isso, será relevante perceber o Homem em que nos temos vindo a tornar.

Capítulo III – *Olhar para o Homem em que nos tornámos – os desafios a ultrapassar para uma existência verdadeiramente moderna*

1) – Entre o deserto e a tribo

As transformações que caracterizam a transição do milénio são, de facto, profundas e definem novas formas de organização em todos os domínios da nossa experiência. Importa, nesse sentido, compreender o modo como estas mudanças têm vindo a influenciar a condição humana.

O fim do bloco soviético encerrou o ciclo das grandes revoluções, marcando um tempo de legitimação da democracia liberal como sistema de organização política da sociedade. Este acontecimento histórico veio acentuar os efeitos da celebração da liberdade concedida pela democracia, que de resto já se faziam sentir, há alguns anos, nas sociedades ocidentais em que esta ordem política encontrava um elevado grau de maturação.

O discurso dos pensadores e dos cientistas sociais passou a ser ainda mais pautado pela ideia de que o mundo sofre mudanças e pela ideia de que as sociedades desenvolvidas se encontram em processo de perda das suas tradições, das suas referências, dos seus valores e das suas ideologias. Este entendimento tornou-se num lugar-comum enquanto ponto de partida para a formulação de teorias sobre o nosso tempo; todavia, os efeitos da mudança na sociedade e no indivíduo são-nos apresentados de forma muito diversa por diferentes autores.

Lipovetsky (1989: 7-10) lembra que a sociedade que ergueu o indivíduo livre como valor essencial é indissociável da fruição do direito de sermos absolutamente nós próprios. O processo de desenvolvimento das sociedades democráticas passou, assim, a ser entendido à luz de uma lógica a qual o autor denomina de «*personalização*». Esta caracteriza-se pela sua constante evolução e consolidação o que define uma contínua e profunda reformulação de todos os sectores da vida social.

O mesmo autor (1989: 7-10) enuncia as especificidades deste processo de «*personalização*» considerada como uma verdadeira «*revolução individualista*». Pelo lado positivo, este processo corresponde à instalação de uma sociedade mais flexível, assente em valores humanistas como a satisfação das necessidades, o direito à informação e o culto da espontaneidade. Trata-se de uma dimensão do individualismo denominada por Lipovetsky como «*limpa*», já que esta contraria as formas de solicitação programada e o condicionamento generalizado da sociedade una e normalizada.

Pelo lado negativo, o autor refere o efeito de fractura da socialização disciplinar que esta «*revolução*» representa. A busca da autonomia, da particularização e da

identidade própria, em detrimento da universalidade da acção social, revela a dimensão «selvagem» deste fenómeno. Assim, «o ideal moderno de subordinação do individual às regras racionais colectivas foi pulverizado; o processo de personalização promoveu e incarnou maciçamente um valor fundamental, o da realização pessoal, do respeito pela singularidade subjectiva, da personalidade incomparável (...)» (1989: 9).

A assumpção do individualismo como modo de viver convocou, no entendimento do autor, a sedução, o hedonismo, o consumo e o narcisismo como elementos fundamentais à experiência.

Lipovetsky (1989: 17-25) observa que a apoteose das relações de sedução não se circunscreve ao domínio exclusivo das relações interpessoais; disseminou-se, antes, como processo de regulação dos costumes. A própria política não ficou indiferente à sedução, a começar pela imagem dos dirigentes eleitos democraticamente: o homem político de hoje fala da sua juventude, apresenta a sua família, janta com grupos de cidadãos anónimos e surge com um *look* cuidado que não ignora a moda vigente.

Paralelamente, o autor (1989: 12) repara que procurar uma elevada qualidade de vida, fruir de múltiplos prazeres, fazer da existência uma verdadeira obra de arte, comandam o sentido procurado no modo de vida hedonista imposto pela «personalização». Nunes (1996: 43) enfatiza esta ideia convocando as figuras do *dandy* ou do *flâneur* para ilustrar o projecto de esteticização da experiência que o hedonismo configura²⁵.

A sociedade de consumo, com a sua abundância de opções e de combinações, permite, pelo seu lado, a circulação e a selecção livre de bens e serviços. Vivemos num tempo em que, ao sair para jantar, podemos considerar toda uma panóplia de restaurantes especializados e em que, ao ligar o televisor, é possível sintonizar dezenas de canais temáticos. Ao privilegiar a diversidade, o mundo do consumo mais não faz do que «propor mais para que nós decidamos mais, substituir a coacção uniforme pela livre escolha, a homogeneidade pela pluralidade, a austeridade pela realização dos desejos» (Lipovetsky, 1989: 19).

O processo de «personalização» que conduz ao individualismo comporta ainda o culto do narcisismo. Esta é uma tendência que, segundo Lipovetsky (1989: 48-49), marca o estágio final da «revolução individualista», na medida em que se desembaraça

²⁵ Nunes refere o projecto de tornar a vida numa obra de arte enquanto uma das três formas de entendimento da esteticização da vida social segundo Featherstone. As outras duas formas de entendimento que o autor apresenta em relação a este fenómeno são a transgressão das fronteiras entre a arte e a vida social e a saturação de signos e de imagens que caracteriza a sociedade contemporânea. Estas formas de entendimento sobre a experiência do nosso tempo são também partilhadas e tratadas por Lipovetsky nas páginas 15, 16 e 17 da obra citada.

dos últimos valores sociais e se emancipa de qualquer enquadramento transcendente. A indiferença histórica que caracteriza o narcisismo marca uma vida vivida apenas no presente e não em função do passado ou do futuro. As tradições herdadas, bem como as gerações vindouras deixaram de constituir preocupação para um Homem que vive exclusivamente para si próprio e sem qualquer sentido de continuidade histórica. O futuro incerto que se nos apresenta pela frente retrai-nos num presente que se recicla incessantemente com a procura da saúde física e psicológica e que promete o prolongamento da juventude. Esta incapacidade de enfrentar o futuro sem pessimismo e desespero constitui o principal sintoma da crise que se instalou nas sociedades burguesas da nossa contemporaneidade e, ao mesmo tempo, a causa essencial da emergência daquilo que o autor define por «*narcisismo colectivo*»²⁶. Ora, este é um estado da existência humana que aponta o caminho do empobrecimento da experiência e da construção de um deserto sem fim que enformam a lógica do vazio.

Na mesma linha de pensamento, Maffesoli (2004: 245-246) propõe o conceito de «*narcisismo de grupo*» para definir aquele que considera ser o maior paradoxo do nosso tempo: a valorização do indivíduo e do hedonismo acabaram por se transformar «*numa espécie de subjectividade de massa*». A «*nova estilística da existência*»²⁷ é compreendida como uma marca desta época, na qual a relação de si para si define a «*arte de viver*», sem que contudo esta seja possível fora de um quadro de conjunto. E, por mais anónimo e impessoal que seja esse conjunto, será sempre dominado por uma realidade emocional partilhada entre o indivíduo e os «outros».

É precisamente aqui que Maffesoli (2004: 246) se distancia de Lipovetsky: a transfiguração do político, assinalada pela implosão dos quadros de referência instituídos, prepara o advento de uma nova ordem que irá ser, segundo a sua previsão, marcada pela empatia. As discotecas, os concertos de rock ou os festivais são alguns dos exemplos apontados para ilustrar um conjunto de vontades anónimas que convergem em busca da mesma emoção, do mesmo querer viver social. Como observa o autor,

O “si” que está em causa em tudo isto não tem qualquer relação com o “ego cogito” cartesiano, e muito menos com o indivíduo autónomo do contrato social. Trata-se de um

²⁶ Como veremos à frente, e segundo o entendimento de Maffesoli, este «narcisismo colectivo» traduz uma emoção partilhada pelo conjunto.

²⁷ Esta é atravessada, segundo o autor, pela esteticização da experiência (ver p.229 da op.cit.). Trata-se de um ponto em que parecem existir mais consensos do que divergências entre os diversos autores.

“eu” poroso em estado de transe perpétuo que vai aderir, com maior ou menor intensidade, aos movimentos de multidão, à publicidade, às diversas modas, em suma aos sentimentos ambientes que lhe asseguram, deste modo, a calorosa segurança de uma comunidade arquetipal. (2004: 237)

Este é o cenário privilegiado para a emergência dos fenómenos «tribais»²⁸ que as insurreições de grupo, as reivindicações de classe, os fanatismos religiosos e os movimentos de afirmação de especificidades culturais configuram.

A visão de Maffesoli contrapõe-se, deste modo, à perspectiva de Lipovetsky. Se este último vê no ego o espaço de afirmação – ou, se preferirmos, de negação – do Homem moderno, é na pequena comunidade - transfigurada, é certo, pelo tempo em que vivemos – que o primeiro encontra o lugar de realização social desse mesmo Homem. Mas, deverão as possibilidades de emancipação do Homem contemporâneo reduzir-se à tensão entre os valores da liberdade e da comunidade, ou seja, entre o deserto e a tribo?

Miranda (1997: 50) recorda-nos que, do ponto de vista do liberalismo, a liberdade não constitui um valor em si mesmo, mas antes uma condição. É o gozo da liberdade que permite ao Homem a escolha dos valores pelos quais reger a sua conduta. O autor considera que a excelência da solidariedade, valor essencial à comunidade, não deve ser posta em causa; contudo trata-se de um valor que nós escolhemos ou não tomar.

No plano conceptual, somos então livres de escolher outros caminhos para a nossa existência, sejam eles sinuosos trilhos que nos levem para além do deserto ou largas avenidas que nos conduzam para além do simbolismo do pequeno grupo. A aventura da descoberta destes novos caminhos e a abertura a outras possibilidades do existir social - menos restritivas e mais integradoras – configuram, deste modo, o quinto desafio para a concretização de uma Modernidade capaz de satisfazer o propósito de realização do Homem na sua relação com a sociedade.

²⁸ Maffesoli considera que o tribalismo é o conceito que melhor define a sua ideia de transfiguração do sentir comunitário, daí o uso dos termos «tribo» e «tribal».

2) – O especialista sem imaginação

Esta liberdade parece estar, todavia, encapsulada por duas consequências que resultam da experiência da contemporaneidade: a extrema especialização do saber e a interminável crise da imaginação.

Num passado não muito longínquo, todos os que entrassem no Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar confrontavam-se, inevitavelmente, com a mais memorável frase proferida um dia pelo patrono desta instituição de ensino superior: «*Um médico que só sabe medicina, nem medicina sabe*». Não sei se esta ideia continua exposta, sob a forma de primeira lição dada logo no átrio, aos estudantes que pretendem fazer da medicina a sua profissão. Nem tão pouco tenho conhecimento sobre o impacto que esta primeira lição, diariamente repetida, possa ter tido no percurso de vida dos muitos milhares de médicos ali formados. Sei, apenas, que se trata de uma ideia brotada da experiência de um homem que se notabilizou, na sua época, no seu domínio do saber. Acredito que este pensamento que nos foi legado por Abel Salazar tenha ficado na memória de muitos dos que por ali passaram e que, mais do que isso, tenha até constituído uma verdadeira referência na sua conduta de vida.

Mas neste nosso tempo, a estrutura do emprego dominada pelo «modo informacional de desenvolvimento» já não se compadece com a afirmação de profissionais de saberes generalistas. A especialização tornou-se a palavra-chave para quem necessita de sobreviver num mercado de trabalho caracterizado pela incerteza e pela competitividade. Dominar um saber que outros não possuam transformou-se na única tábua que nos salva do possível naufrágio e que nos permite continuar à tona por mais algum tempo. Combater a angústia da precariedade e do desemprego passa, inexoravelmente, por obter uma qualquer especialização diferenciadora que nos garanta o «pão-nosso de cada dia».

Assiste-se, por isso, a uma acelerada «*parcelização das competências*»²⁹, fenómeno que determina a condição actual em que nos encontramos face ao saber: todos somos especialistas numa qualquer área muito específica, ao mesmo tempo que não passamos de pobres ignorantes em relação a todas as outras matérias.

Como observa Marques (1999: 211), os homens à altura da concepção renascentista do saber desapareceram por completo. No tempo presente já não existem

²⁹ Trata-se de um conceito utilizado por Marques (1999:211) para denominar o resultado a que conduz a actual tendência para a especialização do mercado de emprego.

Leonardos nem Goethes³⁰, e se existissem, seriam provavelmente colocados em causa devido à diversidade, entretanto confundida com dispersão, dos seus interesses.

Qual o espaço de liberdade para pensar a experiência concedido ao Homem que só sabe de Álgebra Linear, de microprocessadores, de segurança alimentar ou de Direito das Sociedades? Será, com certeza, um espaço redutor no qual faltarão muitas das parcelas que compõem a nossa existência. Pensar e intervir sobre o mundo passa pela análise de uma teia complexa de interações entre as várias dimensões da realidade, e estas, ao contrário do que muitos apregoam, não se apreendem a partir de uma simples pesquisa na Internet.

Segundo Habermas, a sociedade moderna dividiu-se em dois grupos distintos definidos pela sua relação com a cultura: as elites de especialistas incapazes de produzir um discurso público e as massas de consumidores acríticos. Esta situação gerou, no entendimento do autor, o declínio e a desvirtuação da esfera pública, tornando-se esta num instrumento de legitimação do poder instituído (Silva, 2002: 38).

Castoriadis (1999: 99) descreve-nos as consequências que este estado de coisas tem provocado nas mais diversas áreas do saber que, entretanto, parecem ter-se esgotado em si mesmas. O autor observa a crise da imaginação no fim dos grandes sistemas filosóficos e dos grandes filósofos que, entretanto, foram substituídos por «comentadores extremamente eruditos e por historiadores da filosofia extremamente sabedores» (p. 99).

A arte, a música, o cinema, a literatura e a ciência parecem também não ter escapado a este mal moderno. No entendimento de Castoriadis (1999: 102-105), as vanguardas artísticas dos últimos cinquenta anos mais não fizeram do que nos apresentar representações fotográficas e novas variantes do realismo. O mesmo acontece com a música. O *jazz* foi a última grande música que nos foi proposta, após o qual o *rock*, o *rap*, a *dance* ou a *techno* encontraram a sua afirmação através de uma monotonia rítmica, harmónica e melódica que nada têm a ver com a criação musical. Com a primazia concedida ao *blockbuster* lucrativo, os grandes estúdios cinematográficos asfixiaram, pelo seu lado, a actividade criativa dos grandes realizadores. Existem ainda excelentes romancistas nos nossos dias, todavia incomparáveis, na óptica do autor, a Balzac, a Stendhal, a Tolstoi, a Proust ou a Kafka.

³⁰ A evocação da figura de Leonardo da Vinci surge para personificar a concepção renascentista do conhecimento. Como sabemos, entre as suas áreas de interesse constavam a medicina, a mecânica, as artes plásticas ou a música. Goethe é aqui lembrado por ser considerado por muitos, entre os quais Milan Kundera, o último dos homens à altura desta concepção do saber.

Esta perspectiva de Castoriadis é, obviamente, discutível na medida em que parece assentar num complexo romântico de grandeza da obra de arte. O próprio autor assume a possibilidade de ser contestado sob este ponto de vista. Todavia, o seu contributo para a tomada de uma posição crítica em relação ao imaginário da arte contemporânea não deve ser menosprezado.

É ainda Castoriadis (1999: 100-101) quem observa que o desenvolvimento científico - ao contrário do que as suas realizações possam fazer crer - também não ficou imune a esta crise da imaginação e do imaginário. Apesar dos importantes avanços registados no campo da ciência, a verdade é que esta continua a suportar-se, segundo o autor, em sistemas teóricos que datam do primeiro quartel do século XX. Depois da teoria da relatividade e da teoria quântica, nenhum dos esquemas teóricos propostos se compadece com as exigências impostas pela compreensão da experiência³¹. Ao mesmo tempo, assiste-se à autonomização da tecnociência, sem que qualquer grande paradigma lhe sirva de sustentação. Os progressos da técnica são, todavia, cada vez maiores e mais extraordinários, mesmo carecendo das raízes que os deveriam alimentar.

Na mesma linha, Saraiva (2003: 68) reparava que *«a tecnologia destrói aquele espírito especulativo que levou os Gregos a criar a própria ciência.(...) A tecnologia pode levar a uma atrofia do espírito científico, do espírito gratuito de curiosidade científica em proveito da competição de mercado»*.

Esta será, certamente, uma das razões para a crise existencial do Homem moderno, que vê na afirmação do objecto técnico a perda de uma parte essencial da sua herança identitária.

Contrariar a ignorância da especialização e a crise da imaginação, no sentido de transformar o Homem num ser mais pleno e completo, constitui mais um difícil desafio que se impõe à Modernidade. Trata-se de uma tarefa que nos obrigará a inverter a ordem instalada, já que a balança pende mais para o lado da racionalidade cognitivo-instrumental, do que para o lado das racionalidades moral-prática ou estético-expressiva. E também é facto que pende ainda menos para o lado da subjectividade. A complexidade desta tarefa é acentuada, assim, pela necessidade de resgatar a dimensão subjectiva da realidade às amarras em que a aprisionou a razão.

³¹ Castoriadis não pretende, com estas observações, colocar em causa os avanços registados em todos os domínios do saber, nem a importância social dos mesmos. A sua intenção é, tão-somente, evidenciar o desequilíbrio entre o progresso da tecnociência e o desenvolvimento dos suportes paradigmáticos da mesma.

Por isso, mais do que nunca, importa compreender o Homem no qual a racionalidade cognitivo-instrumental nos transformou.

3) - O corpo sem alma

É certo que a utilização dos dispositivos que nos são facultados pela evolução da tecnociência tem vindo a transformar o modelo de organização da sociedade na qual vivemos. Mas todos nós sentimos que as transformações da experiência impostas pelas realizações da tecnologia não se confinam apenas ao viver social. Estas têm vindo também a influenciar, visivelmente, a relação do Homem com a sua própria existência e com o seu próprio corpo.

O racionalismo determinista que dá forma à ciência moderna não se compadece, como sabemos, com fundamentos transcendentais, como por exemplo os divinos, para a explicação dos fenómenos da natureza. A partir do advento do Iluminismo e da laicização da cultura dá-se a imanentização do mundo; desta forma, os mistérios que intrigam a curiosidade humana passam a ser objecto da ciência e não do imaginário. A procura incessante das causas primeiras de todas as coisas, de forma a explicá-las na sua totalidade passou, assim, a constituir a grande promessa da ciência na modernidade.

Todavia, por mais que a ciência avance e que a técnica evolua parece não haver resposta para o mistério da morte. É por isso compreensível que a mesma continue a ser interpretada a partir das significações características da cultura de cada povo: o Homem morre para ir para o Reino dos Céus ou morre para reencarnar numa vida futura, evocando apenas as transcendências mais professadas no mundo.

A compreensão das causas que determinam a morte passou a ser, assim, o objectivo central para quem pretende prolongar a vida. As maleitas que outrora dizimaram populações foram extintas ou controladas. Os transplantes e os dispositivos protésicos (Martins, 2002 a: 75) vão adiando o derradeiro momento aos portadores das mais diversas doenças. Eis os motivos pelos quais devemos celebrar as realizações da ciência e da técnica. É, de facto, notável a forma como estas tornaram a nossa vida mais longa e mais digna. Mas quantos de nós quererão chegar a uma *provecta* idade com um *pacemaker* no coração, um amplificador no ouvido, uma prótese dentária no maxilar, umas lentes graduadas em frente aos olhos e uma bengala na mão? Após o alcance do prolongamento da vida, importa agora prolongar a juventude.

Esta ideia é reforçada, ao mesmo tempo, pela apresentação de um modelo único de pessoa na qual insistem a publicidade, a moda e os *media*. Definitivamente associada aos estilos de vida que desejamos possuir, a pessoa jovem e bela passou a ser, neste tempo de transição do milénio, a única que aceitamos ser. E para a busca da «eterna» juventude podemos, mais uma vez, contar com os prodigiosos contributos da ciência e da técnica. Os programas nutricionais, os treinos personalizados, as cirurgias estéticas, as correcções a *laser* e as inovações da cosmética tudo parecem poder contra os desígnios do tempo que passa.

Sinal do culto do Homem por si mesmo, a adoração do corpo representa, de uma certa forma, a orientação para a materialidade da existência. Como repara Vidal (2003: 9-10), o corpo e a sua representação, são hoje temas tratados obsessivamente por todas as formas de manifestação artística. O corpo tornou-se, no dizer do próprio autor, «*o elemento incontornável da representação e presentificação estéticas, quer quando o artista dirige o seu trabalho à conceptualização, quer à fisicalidade*» (2003: 11).

Nos nossos dias, é sabido que a sofisticação atingida pela tecnologia permite transfigurar o corpo em poucos minutos. Os famosos do mundo apresentam com orgulho os melhoramentos que fazem aos seus próprios corpos, o que é encarado, de uma forma geral, com naturalidade. Por outro lado, o capitalismo avançado, no qual se desenvolvem as nossas significações sociais, tem transformado o corpo num conceito cada vez mais distante da sua matriz física. A idolatria gerada em torno de personagens virtuais como Kyoko³² ou os Gorilazz³³ define bem essa tendência.

A par da transformação do sentido de apropriação dado ao corpo, caminha a transformação do sentido de apropriação dado à alma³⁴. Nos nossos dias, a máquina já não substitui apenas a mão humana, como acontecia no tempo em que Marx formulou a sua teoria. As realizações da técnica substituem também, e cada vez mais, as funções que sempre couberam ao nosso intelecto. Hoje, é possível experimentar situações desconhecidas de forma totalmente alheia e protegida, sob o conceito de simulacro ou de realidade virtual. Teremos a curto prazo, a acreditar no que anunciam os especialistas, extensões protésicas de inteligência para acoplar ao cérebro humano

³² Kyoko é uma artista japonesa cuja existência é meramente virtual. Criada por cinquenta informáticos, ao longo de dezoito meses, nos mais sofisticados laboratórios de Tóquio, Kyoko canta, dança, tem data de nascimento, peso, altura e tipo sanguíneo como qualquer um de nós. Apenas não tem corpo na acepção física do termo (Ver <http://corpo.zip.net>).

³³ Conhecida banda rock com vários discos editados, os Gorilazz são, de facto, uma criação da realidade virtual. O facto de se tratar de um conjunto de músicos sem corpo não impediu o enorme sucesso alcançado à escala planetária (Ver www.gorilazz.com).

³⁴ A alma é aqui entendida como força, vontade e intelecto, e não como elemento transcendente do ser que se perpetua para além da morte.

(Martins, 2002: 75). Tudo indica que num futuro próximo, o Homem não só viverá mais tempo, como também será mais belo, mais experiente e mais inteligente; enfim, mais perfeito.

Antes da tentativa de mecanização do Homem, já havíamos assistido à experiência da humanização da máquina. Há muito que deixámos de nos desgastar com tarefas rotineiras e com operações mentais complexas: para isso existem dispositivos tecnológicos capazes de o fazer tão bem e mais depressa do que nós. Entretanto, quer o choque, quer o deslumbramento inicialmente sentidos com o poder do automatismo da máquina foram ultrapassados, banalizados e integrados na vivência da sociedade contemporânea.

Vidal (2003: 11-12) considera, por isso, essencial que num tempo histórico marcado pelas infotecnologias, pelo ciberespaço, pela engenharia genética, pela biotecnologia, pela inteligência artificial, mas também pela crise do ambiente, o corpo resista como referência incontornável da experiência humana. Em concordância com o autor e perante os processos de desnaturalização descritos, proponho então que procuremos um outro caminho: capitalizar a obsessão pelo corpo como reacção crítica à dominação de uma tecnociência sem paradigma e sem substância. Face ao sentir e ao agir do Homem em que nos tornámos, esta proposta visa, sobretudo, evitar que o adiamento da morte nos transforme definitivamente em corpos sem alma.

Rejeitando a perspectiva da tecnolatria, evitando contudo cair na armadilha tecnofóbica, o desafio que se nos é colocado prende-se com a assumpção da condição natural de um Homem que nasce e que morre. É compreensível que se celebre a técnica e os seus dispositivos que nos aumentam o bem-estar. Mas não devemos admitir que esta celebração desemboque cegamente na aceitação de uma concepção inumana do Homem. A fronteira é ténue e a tentação é grande, o que, sem dúvida, dificulta a tarefa. Mas trata-se de uma condição essencial à concretização de uma existência moderna.

4) – Em jeito de conclusão

O Homem do nosso tempo parece, deste modo, condicionado nas suas possibilidades de intervenção em relação aos desafios que se colocam à concretização da Modernidade. Contornar essas limitações constitui, pois, mais um novo conjunto de desafios que, aliás, deve ser encarado com sentido de prioridade. Não é possível

construir uma sociedade moderna sem a intervenção de mulheres e de homens modernos.

Em jeito de síntese conclusiva, valerá a pena realizar uma inventariação que nos dê conta de todos os desafios identificados até ao momento.

Desafios ao cumprimento de uma sociedade moderna:

1º - Transformar a democracia num modelo de organização política de natureza participativa e, ao mesmo tempo, torná-la autónoma em relação ao modo de produção capitalista;

2º - Criar uma consciência universal para a protecção do ambiente;

3º - Construir uma sociedade da informação que configure uma oportunidade de participação de todos no sistema democrático;

4º - Impedir que a globalização se transforme num instrumento de domínio do Ocidente, conduzindo-a no sentido da criação de uma comunidade do bem-estar universal.

Desafios à assumpção de uma existência humana moderna:

5º - Obliterar o individualismo e o neo-tribalismo como formas de viver em sociedade, procurando um sentido de existência social mais abrangente e integrador;

6º - Evitar a ignorância da especialização, apelando a um tipo de educação mais humanista e menos centrada na racionalidade cognitivo-instrumental;

7º - Rejeitar a concepção maquínica e inumana do Homem que a tecnociência nos tem vindo a impor.

Responder a este conjunto de desafios constitui-se, indubitavelmente, como uma ambiciosa missão dentro do grandioso projecto que é a Modernidade. Mas como concretizar tal missão sem uma utopia que oriente os nossos passos? Não é possível construir o futuro sem sonhos ou sem grandes finalidades.

Procuremos pois essa utopia. Como afirma Tar, «*a imagem do futuro surge de uma compreensão total do presente, mas também exige imaginação*» (1977: 54).

PARTE II – A utopia tecnológica

Capítulo IV – *Olhar para os pilares que construímos – O estado do imaginário e da ciência no tempo moderno*

1) - Os primados originais

A última idade do gelo no Paleolítico, o vulcão de Pompeia na Antiguidade Clássica, o terramoto de Lisboa em 1755, ou o aquecimento global na actualidade, constituem bons exemplos de uma trajectória histórica na qual a natureza se manifesta, de quando em vez, de uma forma determinante no curso dos acontecimentos.

O Homem de Neandertal, o cidadão ateniense, o conquistador romano, o navegador português, o pensador iluminista e o cientista contemporâneo, traduzem, paralelamente, uma sequência cronológica da evolução do Homem Ocidental, na qual apenas a sua própria vulnerabilidade e a sua natural mortalidade se mantêm como condições ancestrais.

Foi esta tensão entre a fragilidade da condição do Homem e o poder dos desígnios da natureza que conduziu, desde tempos imemoriais, ao desenvolvimento de duas formas distintas de conhecimento que resultaram, simultaneamente, em duas importantes dimensões descritivas da experiência da aventura humana: o imaginário e a ciência. Consideremo-los pois, como os dois pilares em que nos apoiamos para a construção da nossa realidade.

Como se sabe, o estabelecimento da relação entre o Homem e o «maravilhoso»³⁵, foi mediado pela constituição de um imaginário repleto de significações desde a Pré-História. Mas à medida que alguns desses fenómenos se foram tornando inteligíveis, o Homem foi construindo um novo mediador para a sua relação com a natureza: o conhecimento científico.

A produção de conhecimento científico, ainda que aos nossos olhos rudimentar, começa com o domínio do fogo pelo *homo erectus*, há cerca de um milhão de anos. Embora nos pareça básico e remoto, este facto constituiu uma enorme (r)evolução na nossa existência: a pequena fogueira ateadada para cozinhar alimentos, para afugentar predadores ou para aquecer a caverna melhorou a qualidade de vida dos humanos de uma forma até então nunca experimentada (Wright, 2006:26).

Sabe-se também que as primeiras grandes civilizações da História, como por exemplo a Suméria, eram já detentoras de notáveis meios técnicos cuja construção só pode ter sido possível a partir da produção de conhecimento científico.

³⁵ O conceito de «maravilhoso» é aqui utilizado no sentido de designar todos os fenómenos inexplicáveis.

Todavia, a consciência científica, tal como a conhecemos hoje, começou a manifestar-se mais tarde, na Grécia da Antiguidade. Aristóteles afirmava, então, na sua *Metafísica* que «(...) conhecer e saber por amor deles mesmos é próprio da ciência do sumamente conhecível. Com efeito, quem procura conhecer pelo conhecer escolherá, de preferência, a ciência que é mais ciência, e esta é a do sumamente conhecível; e sumamente conhecíveis são os princípios e as causas (...)» (1951:11).

Apesar da crescente relevância do papel desempenhado pela ciência na explicação dos fenómenos que intrigavam o Homem, o imaginário manteve-se até ao século XVIII como protagonista da mediação entre o ser humano e o meio ambiente.

Há, contudo, que lembrar que o binómio imaginário / ciência não deve ser pensado como proposta dicotómica para a compreensão da nossa evolução. O percurso da civilização não pode ser entendido à luz de uma visão exclusivamente associada ao sonho e ao imaginário, nem à luz de uma leitura estritamente ligada ao desenvolvimento científico. Imaginário e ciência constituem - como veremos mais adiante - um binómio indissociável e configurador de um instrumento integrado para a análise da nossa realidade.

É o que nos explica Lévi-Strauss em *L'Homme Nu*, quando nos tece uma comparação entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea:

Longe de ser (...) obra de uma “função fabuladora”, (...) os mitos e os ritos oferecem como valor principal preservar até à nossa época, (...) modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida continuam a ser) adaptados precisamente a descobertas de certo tipo: as que autorizavam a natureza, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível (...). (1971: 561)

Todavia, será necessário analisar separadamente cada um dos pilares deste binómio para se chegar à compreensão do modo como o imaginário e a ciência se encontram articulados numa mesma construção.

2) – O primado do imaginário

O conceito de imaginário deriva da palavra *imago* que em latim significa imagem, representação, retrato, sonho ou sombra (Sanchez, 1999:301). Tratando-se de

um conceito sobre o qual não existe consenso, valerá a pena procurar perceber a pluralidade de entendimentos que repousa sobre a ideia de imaginário.

Pereira (1999:9) propõe o imaginário como uma «exigência» do Homem para consigo próprio, na medida em que necessita de imaginar uma relação mais justa entre o mundo e os seus sonhos. O imaginário é entendido como uma «busca de sentido» resultante do desafio criado pelo sentimento de insatisfação permanente em relação à sociedade na qual vivemos.

Esta é uma visão aprofundada por Savater (1999:313-316) que nos recorda que o Homem sabe, de antemão, que o seu inexorável destino é morrer, sendo o único ser sobre a Terra que se confronta com a angústia do seu derradeiro momento. A grande questão que o autor coloca, prende-se com o paradoxo que resulta da ligação entre estes dois factos e a manifestação de uma *joie de vivre* característica da espécie humana. Esta alegria não pode ser explicada pela observação nem pela razão, já que uma abordagem realista da existência humana não se pode traduzir em mais do que num sentimento de insatisfação e na condenação do mundo tal como ele se nos é dado. Savater conclui que só a imaginação criadora permite ao Homem afirmar a sua alegria de viver e que só a constituição de um imaginário é capaz de produzir dimensões tão importantes para a sua existência como a ética ou a arte. O imaginário é assim entendido como a força motriz capaz de convocar a alegria auto-afirmativa do Homem, essa *joie de vivre* essencial à experiência do sentimento de felicidade. Resumindo, a procura de sentido para uma existência efémera num mundo difícil configura, para este autor, o espaço privilegiado para a génese e para o desenvolvimento daquilo a que chamamos imaginário.

Os trabalhos de Castoriadis (1999: 85-106) sobre o imaginário e sobre o papel deste na existência humana permitem uma maior clarificação sobre este conceito. O autor defende que as capacidades de inovação, de criação e de formação emanam de uma imaginação criativa, de uma «(...) *vaga incessante de representações, de desejos e de afectos*» (p. 89). O aparecimento e a evolução da sociedade são processos demasiadamente complexos para que a sua compreensão se possa compadecer com razões exclusivamente ligadas à natureza ou à actividade racional. Os factores naturais e biológicos constituem condição necessária, mas não suficiente para o aparecimento da linguagem, dos costumes, das normas ou da técnica. A *vis formandi* das colectividades humanas foi então o «imaginário social instituinte». Este conceito, proposto pelo autor, visa dar corpo ao conjunto de significações imaginárias sociais, que não se referindo à realidade, são responsáveis por animá-la. As instituições da sociedade são dinamizadas

a partir deste tipo significações: a igreja convoca a ideia de Deus, assim como o governo defende a ideia de Estado. Quando as instituições e as significações imaginárias sociais se consolidam atinge-se o «imaginário social instituído», conceito que traduz a garantia de continuidade da reprodução das formas de regulação da sociedade. É a cristalização deste «imaginário social instituído» que está na origem da crise a que se assiste nas sociedades ocidentais contemporâneas. Estas tornaram-se sociedades heterónomas³⁶, nas quais o imaginário foi domado e tornado conforme à permanência do instituído. O regresso à heteronomia e ao conformismo valida, desta forma, a imposição de um «pensamento único», o que revela a crise do imaginário colectivo e da imaginação individual.

Na mesma linha de reflexão, Bastide (2003: 30-60) defende a ideia de que a actividade onírica, uma das bases para a constituição do imaginário, foi suprimida da civilização ocidental³⁷. Esta supressão é entendida como uma consequência inevitável da crescente complexidade da cultura social que tende a separar radicalmente o sonho da vigília, assim como o imaginário da realidade. Enquanto que nas sociedades em que esta separação não existe (sociedades antigas e sociedades tradicionais da actualidade), a onírica apresenta a importante função social de revelar saberes e de fornecer soluções para os problemas, nas sociedades ocidentais esses mesmos saberes e essas mesmas soluções, em vez de serem procurados com o auxílio do imaginário, são procurados unicamente nos planos da realidade e da razão. O facto de vivermos hoje em cidades densamente povoadas, e não em pequenas comunidades, como aconteceu com os nossos antepassados, criou, ao mesmo tempo, um cenário aparentemente mais livre para a nossa experiência. Desta forma, o recurso ao imaginário como forma de libertação e como estratégia de sobrevivência deixou de ser necessário.

O mesmo autor (2003: 68-70) afirma que o grau de integração das sociedades é uma variável determinante na constituição do conteúdo do seu imaginário. A crise da contemporaneidade ficou a dever-se à substituição do imaginário romântico por um imaginário moderno empobrecido pela incoerência, pela perversidade e pelo aprisionamento da inteligência. Bastide reconhece, por isso, a urgência defendida por

³⁶ O autor define a heteronomia «como o facto de se pensar e de se agir como a instituição e o meio social o impõe (abertamente ou de modo subterrâneo)» (1999: 105).

³⁷ No entendimento de Bastide, a onírica tinha um papel determinante na vida dos primitivos. Com a supressão da onírica na Modernidade, ficou apenas o imaginário. Este imaginário moderno, sem as raízes que o deveriam alimentar, ficou empobrecido, tornou-se «l'imaginaire de l'état de veille» (Bastide, 2003: 73).

outros autores de se voltar a sonhar e de fazer do imaginário uma forma de conhecimento que analise a essência das coisas³⁸.

Também Castoriadis confere primazia ontológica ao imaginário sobre o real e sobre a razão. Este permite configurar uma nova categoria lógica para pensar a História e a sociedade alternativa às categorias que nos foram legadas. O imaginário possui a capacidade de fazer «ser» um objecto, reflectindo-se no real. As transformações da sociedade devem-se à alteração do modo como o imaginário se exprime. São os homens, através deste imaginário, que fazem a História, passando esta a ser pensada como uma criação e não como um esquema determinista. Assim, a História da Humanidade não é mais do que a História do imaginário humano e das suas realizações. Com esta abordagem, o autor pretende constituir uma visão alternativa à das filosofias herdadas e à das ciências estabelecidas que insistem em não reconhecer a relevância do imaginário como força criadora: as primeiras, por se encontrarem, na sua maioria, imbuídas numa tradição teológica, concebem a criação como um acto exclusivo de Deus; as segundas, por obedecerem a uma lógica excessivamente racionalista, continuam a afirmar que tudo tem causas e princípios (Heleno, 1999: 107-108).

O imaginário como primado do «*social-histórico*»³⁹ defendido por Castoriadis encontra eco no pensamento de outros autores, nomeadamente naqueles cuja preocupação recai sobre o percurso epistemológico da ciência histórica.

Reis (1999:121) confirma que o imaginário é, indiscutivelmente, um dos temas com maior relevância no estudo da História, na medida em que este se decompõe em duas matrizes distintas do conceito de cultura. O imaginário enquanto conjunto de crenças, mitos, símbolos, representações e rituais consubstancia a matriz vivencial que nos é apresentada pela História Cultural. O imaginário como forma de recriação estética da realidade e como forma de representação do mundo suporta a matriz estético-criativa estudada pela História da Arte. O imaginário é assim «*historiável*» enquanto dimensão da vida do Homem e da vida em sociedade.

Contudo, o mesmo autor (1999: 122) refere que o papel do imaginário como objecto de estudo historiográfico tem conhecido diferentes níveis de relevância consoante os grandes paradigmas vigentes. O paradigma da Escola Metódica propôs a História como disciplina descritiva de factos do passado organizados de forma

³⁸ O pensamento de Bastide sobre esta temática será retomada no Capítulo V desta Parte II, na página 77.

³⁹ Conceito utilizado por Castoriadis para denominar a solidificação de formas que o imaginário social produziu (Heleno, 1999: 108).

sequencial, não havendo assim lugar para o estudo do imaginário. Não surpreende pois que a principal crítica que repousa sobre este paradigma se centre no facto de este se adequar ao ensino e não à explicação dos factos históricos. A Historiografia, enquanto ciência da descodificação de um passado compreendido em conjuntos estruturais, é-nos proposta pelo paradigma estruturalista. O Homem é um agente que intervém directamente sobre o seu destino, sem que contudo o faça sobre a sua razão ou sobre o seu imaginário. Estamos assim perante uma História inscrita na lógica das ciências sociais sobre a qual recai a limitação de se adequar mais à explicação dos factos históricos do que ao ensino destes.

O imaginário encontra um lugar privilegiado na ciência histórica quando esta é abordada através do paradigma narrativo-dramático ou, por outras palavras, da Filosofia da História: esta recria uma memória e um passado articulando as dimensões cronológico-sequencial e configuracional do seu objecto. Trata-se de uma História inscrita na visão do Romantismo, que inclui no seu mapeamento do saber a leitura poética necessária ao estudo do imaginário (Reis, 1999: 123).

Este imaginário do tempo traduz-se, na óptica de Martins (2002 a: 73-75), no conceito de historicidade, aqui entendida como a representação de um tempo fundado na esperança escatológica. A crise da Modernidade apagou, segundo o autor, a ideia de tempo histórico comandado por uma grande finalidade, facto que consumou o imaginário trágico que domina a nossa época. Impedido de apreender o mundo como experiência, por um tempo acelerado pela técnica, o Homem moderno confronta-se com a falta de uma qualquer esperança que anime o seu imaginário. A catástrofe, o sofrimento e a morte, que os *media* nos apresentam incessantemente, reforçam, por seu lado, o sentimento do trágico que trespassa o viver da contemporaneidade.

Crise do imaginário, imaginário suprimido ou imaginário trágico são, assim, as ideias que os vários autores analisados nos apresentam sobre o estado actual deste importante pilar da nossa existência. O diagnóstico das causas parece ser consensual: o progresso, tão caro à era moderna, gerou formas de apreensão da realidade muito mais suportadas no inteligível do que «maravilhoso». A racionalidade cognitivo-instrumental tomou de assalto o nosso tempo, deitando por terra as figurações próprias da subjectividade. Por esta razão, parece urgente reanimar o imaginário com novas esperanças, até porque, como nos recorda Martins (2002 a: 79), este «*levanta voo onde o real está em falta ou abre brechas*». Só assim será possível libertarmo-nos de um

imaginário domesticado, ou se quisermos trágico, por um imaginário capaz de construir uma sociedade verdadeiramente moderna.

3) – O primado da ciência

A relação do Homem com o «maravilhoso» não se confinou, como sabemos, apenas à constituição de um imaginário assente em lendas e mitos sobre a natureza e os problemas do mundo. A insegurança gerada pela ignorância produziu, desde cedo, uma outra forma de conhecimento que, através de um processo mais terreno, visava também a procura de uma explicação para os fenómenos que intrigavam a curiosidade humana: o conhecimento científico. Barrow (2005: 20-21) descreve o aparecimento deste tipo de conhecimento a partir do desejo de uma explicação completa e de ligação entre todas as coisas num sistema. Para este autor, a constituição da ciência resultou da inteligência auto-reflexiva do Homem, característica que permite organizar o conhecimento considerado válido em categorias.

A manifestação mais rudimentar deste tipo de conhecimento terá sido a manipulação do fogo por parte do *homo erectus*, ainda durante o período paleolítico. A agricultura e a sedentarização, que marcam a entrada no Neolítico, remetem também para um saber que permitiu ao Homem algumas formas de manipulação da natureza.

Mas a ciência entendida como construção desenvolveu-se, segundo Saraiva (2003: 31), graças à discussão política na *ágora* grega, que exigia uma troca de argumentos entre os participantes. A necessidade de fundamentar e de validar pontos de vista conduziu a processos organizados de pesquisa e de reflexão que estarão, assim, na base da procura do saber científico. Barrow (2005: 20) confirma que a mais antiga manifestação de conhecimento organizado se encontra na seita pitagórica, para a qual o número era o princípio unificador do universo. Contudo, este grupo de intelectuais misturava ainda matemática com misticismo.

A emergência do pensamento filosófico e a constituição dos sistemas platónico e aristotélico configuraram, entretanto, as condições de base para o aparecimento de um conhecimento científico organizado e validado. O facto de Hipócrates ser considerado o pai da Medicina, de a Geometria ter surgido pelas mãos de Hermes e de Euclides, ou de Heródoto ser visto como fundador da História, parece provar que a ciência se começou a edificar, efectivamente, no seio da civilização grega da Antiguidade.

A generalização da fé monoteísta - que caracteriza a entrada na Idade Média - deu, no entendimento de Barrow (2005: 21), um contributo importante no fomento da lógica de sistema e de integração que dá consistência à ciência. A crença em deuses distintos, capazes de governar cada uma das dimensões da vida, conduzia a uma visão menos unificada dos fenómenos e do mundo durante a época antiga. Todavia, o autor adverte para o facto de este contributo não ter representado um avanço significativo do conhecimento científico.

Barrow (2005: 65) observa que, durante o período medieval – no qual Deus é colocado no centro do mundo - as obras clássicas dos gregos foram consideradas suficientes para a compreensão de todas as coisas. Deste modo, as novas ideias só eram acolhidas se pudessem ser entendidas à luz do saber contido nessas mesmas obras. A crença de que a Idade de Ouro da ciência havia sido vivida durante a Antiguidade Clássica conferiu uma autoridade absoluta aos saberes produzidos durante essa época. Nem a observação – método utilizado por Galileu - poderia contrapor as suas conclusões a esses saberes, entretanto constituídos como dogmas na Idade Média. O Homem medieval não estava, assim, autorizado a contrariar os «gigantes» clássicos, nem a ultrapassar a onipotência de Deus.

O Renascimento marca um tempo de renúncia a este respeito cego pelas obras do passado. A Reforma protestante abala a autoridade da Igreja e a legitimidade dos seus dogmas. Os cientistas ousam, então, mostrar que podiam fazer melhor do que os seus antepassados gregos. O génio criador de Leonardo é considerado a personificação de um ideal de Homem renascentista. A ciência desenvolve-se e as suas aplicações fazem aparecer novos engenhos que medem com maior precisão as variáveis implicadas nos grandes projectos de navegação, como o tempo ou a longitude (Barrow, 2005: 65).

O racionalismo cartesiano, edificado durante a primeira metade do século XVII, constituiu o primeiro contributo de vulto para o desenvolvimento do conhecimento científico moderno. Toda a obra de Descartes se fundamenta na razão, questionada e validada pela dúvida metódica, o que lhe permite fazer novas propostas nos domínios da filosofia, da matemática e da física. As ideias de que todo o universo é regido por leis da matemática e da física, e de que o corpo humano pode ser entendido à luz de uma óptica mecanicista, configuram o inegável legado cartesiano que se traduziu na ideia de que a ciência faria de nós senhores e possuidores da natureza. O pensamento de Descartes estabelece, não obstante, um compromisso entre as possibilidades da ciência e a

existência de Deus, o que nos impede de o considerar como o primeiro cientista moderno. Aceitar-se-á, isso sim, que tenha sido o precursor da ciência moderna.

Também o empirismo de Bacon, contemporâneo do racionalismo de Descartes, se revela determinante para a emergência do paradigma científico que irá reger a Modernidade. A experiência e a dedução eram, para este pensador, bases mais sólidas do que o transcendente ou a razão na descoberta de novos conhecimentos. Deste modo, as conclusões revolucionárias de Galileu são aceites e a Terra passa a girar em torno do Sol. Todavia, também Bacon persiste na relação entre o conhecimento e Deus, o que determina que a suas propostas se conservem ligadas à metafísica tradicional (<http://www.mundodosfilosofos.com.br/bacon.htm>, 05/06/2007).

É Newton quem, ao propor a ideia de um mundo da matéria em tudo semelhante a uma máquina cujas operações podem ser determinadas pelas leis da física e da matemática, conclui o processo de criação das condições de partida para a constituição do paradigma moderno de produção da ciência. O determinismo mecanicista configura-se, assim, na visão utilizada pelo conhecimento que se pretende útil e funcional. A sua capacidade de dominar e de transformar é largamente reconhecida, enquanto que as suas limitações no que toca à compreensão da realidade são ignoradas (Santos, 1988: 17).

A laicização da vida cultural, característica da Modernidade, veio dar o contributo decisivo para o desenvolvimento do novo paradigma, a partir do final do século XVIII. Barrow (2005: 29-31) observa que ao serem quebrados certos tabus religiosos, nomeadamente, os que garantiam a exclusividade de Deus enquanto produtor da realidade, a ciência encontrou um contexto propício para se expandir sem limites. O fim do medo de atentar contra o criador - ainda hoje visível em certas culturas islâmicas que rejeitam, por exemplo, a produção de artefactos com motivos perfeitos, por a perfeição ser um atributo de Deus - permitiu que o Homem moderno desejasse transformar o impossível em algo de possível.

Com a renúncia a Deus entra-se, definitivamente, na era da razão. É através da razão que se estabelece a correspondência entre a acção humana e a ordem do mundo. Acredita-se que seguindo as suas leis, a Humanidade avançará em direcção ao progresso, ou seja, em direcção à abundância, à liberdade e à felicidade.

Como nos recorda Domenach (1997: 11), por finais do século XVIII, dá-se igualmente a separação entre a ciência e a filosofia. Esta cisão dá origem à autonomização das diversas áreas disciplinares estudadas até aí, e ao aparecimento de

novos domínios do saber nunca anteriormente explorados. É precisamente neste contexto que emergem as ciências sociais e humanas.

É também nesta época que o positivismo oitocentista condensa a consciência filosófica da ciência moderna, da qual o racionalismo cartesiano e o empirismo baconiano já tinham dado os primeiros sinais. Segundo o positivismo, só existiam duas formas possíveis de conhecimento: os saberes formais da lógica e da matemática, por um lado; as ciências constituídas a partir da experiência empírica e da lógica mecanicista, por outro (Santos, 1988: 18).

As novas ciências do Homem careciam deste tipo de validação para se poderem afirmar. Por isso, procuraram seguir os princípios epistemológicos e as regras metodológicas das ciências naturais, tornando-se, assim, empíricas. Os fenómenos sociais passam a ser estudados como se de fenómenos naturais se tratassem. Os factos sociais, como observa Santos (1988: 20), são reduzidos à sua dimensão externa, observável e mensurável, nesta óptica da «física social»⁴⁰.

As palavras-chave do paradigma no qual se desenvolve a ciência moderna são, assim, observação, experimentação, medição, quantificação, objectivação e determinação. É com estes procedimentos que o Homem acederá a um conhecimento sem limites e a um progresso imparável.

O enorme desenvolvimento do conhecimento científico propiciou, efectivamente, um notável melhoramento das condições materiais de vida entre as populações dos países que, entretanto, se haviam industrializado. As aplicações do saber produzido pela ciência permitiram o aparecimento de novas tecnologias capazes de realizar proezas consideradas, até aí, como impossíveis.

Mas a História desmentiu que este progresso tenha trazido a abundância, a liberdade e a felicidade prometidas. Touraine (1994: 10) observa a este propósito, que a abundância foi conseguida mas não distribuída, que a constituição do Estado de direito, em alguns países, se deu em pleno absolutismo, e que a libertação das formas tradicionais de autoridade criou condições para a felicidade mas não a assegurou. O progresso consubstanciado na ciência, afinal, parecia ter limites.

O primeiro grande sinal dos limites da ciência moderna - e, por conseguinte, da crise do seu paradigma - foi a descoberta dos fundamentos da Teoria da Relatividade por parte de Einstein, em 1916. Ao provar que as leis do movimento de Newton não

⁴⁰ Denominação utilizada por Auguste Comte, precursor do positivismo, para a Sociologia.

estavam correctas quando aplicadas ao movimento de corpos a alta velocidade, Einstein abala um dos grandes edificios teóricos da Modernidade. A velocidade do movimento de um corpo deve ser medida relativamente à velocidade da luz no vácuo⁴¹, que representa o limite da velocidade cósmica. As leis do movimento de Newton não implicavam esse limite, conduzindo a previsões incorrectas quando aplicadas a partículas que se deslocam a altas velocidades. Estas premissas conduziam a um ciclo vicioso difícil de resolver: para determinar a simultaneidade dos acontecimentos distantes é preciso conhecer a velocidade; para medir a velocidade é preciso conhecer a simultaneidade dos mesmos acontecimentos. É, assim, que Einstein conclui que a simultaneidade entre acontecimentos distantes não pode ser verificada, revolucionando as concepções vigentes de espaço e de tempo. O espaço e o tempo absolutos de Newton deixam de existir, ao provar-se a impossibilidade de verificação da simultaneidade universal (Santos, 1988: 24-25; Barrow, 2005: 47-49).

A Teoria Quântica, contemporânea da Teoria da Relatividade, abre o caminho para a segunda grande demonstração dos limites da ciência moderna. Barrow (2005: 44-45) recorda-nos que esta teoria nos ensinou que todos os objectos são constituídos por ondas de matéria, cujo comprimento é inversamente proporcional ao seu tamanho. Os objectos de grande dimensão, constituídos por ondas curtas, comportam-se segundo o modelo newtoniano, enquanto que os objectos pequenos, com ondas mais compridas, se comportam de uma forma distinta. Deste modo, as partículas elementares comportam-se em conformidade com a mecânica quântica. Mais uma vez, os fundamentos da ciência de Newton são postos em causa, já que, segundo estes, era possível medir com exactidão a posição e o movimento de uma partícula. A mecânica quântica demonstrou-nos que, mesmo com instrumentos de grande precisão, esse tipo de medição é impossível. O limite imposto ao rigor das medições ficou conhecido como Princípio da Incerteza de Heisenberg. Este físico demonstrou que não é possível observar ou medir um objecto sem interferir no seu comportamento e que, quanto mais pequeno for o objecto a medir, maior é o impacto do processo de medição.

As implicações desta descoberta abalaram, mais uma vez, como observa Santos (1988: 25-26), o paradigma moderno de produção de conhecimento. A interferência da acção do sujeito no objecto observado conduziu a uma série de reformulações de vulto. Em primeiro lugar, o mundo real passa a ser conhecido não como ele é, mas a partir

⁴¹ A velocidade de propagação da luz no vácuo é de 299 792 458 metros por segundo (*in* Barrow, 2005: 48).

daquilo que nele introduzimos. Em segundo lugar, estando o rigor do nosso conhecimento limitado, não podemos aspirar a um conhecimento absoluto do mundo, mas apenas a aproximações probabilísticas aos fenómenos. Em terceiro lugar, a incerteza deita por terra o determinismo mecanicista, uma vez que a totalidade não se resume à soma das partes em que a dividimos para o processo de observação. Por fim, a distinção entre o sujeito e o objecto perde o seu carácter dicotómico e assume uma forma contínua.

É ainda no primeiro quartel do século XX, que é dado o terceiro grande abanão ao paradigma positivista e determinista da ciência da Modernidade. Gödel, que à época era um jovem e desconhecido matemático, demonstrou que nenhum sistema matemático pode ser validado no interior de si mesmo. O Teorema da Incompletude - assim se denomina esta descoberta - aponta para a possibilidade de as proposições matemáticas, mesmo quando seguem todas as regras da lógica, não serem passíveis de demonstração, nem de refutação. Deste modo, o rigor da matemática passa a carecer de fundamentação. Ora, a ciência moderna havia-se baseado na matemática; e, se a matemática está impedida de descobrir todas as verdades, a ciência também o está.

Mas, em boa verdade, se a relatividade, a incerteza e a incompletude chocaram a racionalidade científica moderna, foi por esta ter assumido, erradamente, que não havia limites para a nossa capacidade de conhecer.

Como observava Lash (1985: 133), a ciência da Modernidade não cumpriu a promessa de encontrar uma explicação coerente sobre o mundo, nem sobre o lugar que o Homem ocupa no mesmo. Também não conseguiu orientar a Humanidade na organização de uma «boa sociedade». Deste modo, a ciência não conseguiu atingir o seu objectivo de substituição das metafísicas. Não obstante, o legado do conhecimento científico moderno não pode ser desprezado.

Santos (1988: 5) recorda-nos que foi, precisamente, entre os finais do século XVIII, altura em que o paradigma da ciência moderna ganha consistência, e o primeiro quartel do Século XX, momento em que esse mesmo paradigma é colocado em causa, que se estabeleceram os grandes sistemas teóricos nos quais ainda hoje nos apoiamos. No tempo presente continua a não ser possível estudar Economia sem Adam Smith, Química sem Lavoisier, Geografia sem Humboldt, ou Sociologia sem Marx, Durkheim ou Max Weber. Este será um sinal de que os abalos sofridos pelo paradigma positivista e determinista, em que se sustentou a ciência moderna, não conduziram ao seu abandono definitivo. Estes abalos terão configurado antes, no entendimento de Santos

(1988: 35), um primeiro passo para uma lenta revolução científica que ainda não conheceu a sua conclusão, mas que decerto trará uma racionalidade mais plural e um novo encanto à aventura do conhecimento.

Também Gibbons (1999: 1-2) considera que se encontra em estado de emergência uma nova forma de produção de conhecimento, a qual denomina como «*Modo 2*». Este novo modo não vem substituir o paradigma moderno, uma vez que incorpora o conhecimento produzido pelo mesmo. Trata-se, contudo, de um modo diferente, ditado pelo facto de os sistemas sociais se terem passado a organizar no sentido de produzir conhecimento. Ao enfatizar a evolução em detrimento da revolução, este autor apresenta-nos, assim, uma visão bastante mais cautelosa do que a de Santos.

Gibbons (1999: 3-8) explica-nos as características distintivas entre o «*Modo 2*» e o anterior modo (o «*Modo 1*») de produção de conhecimento. No «*Modo 1*», a resolução de um problema é tomada por uma só disciplina. Uma vez encontrada, a solução só é aplicada se for útil para os indivíduos, para o governo ou para a sociedade. Este processo é, todo ele, organizado em torno das regras da pesquisa académica. No «*Modo 2*», a resolução de um problema é assumida com recurso à «*transdisciplinaridade*»⁴². Este novo enquadramento, mais envolvente para os cientistas, permite que os seus esforços sejam melhor orientados em direcção ao objectivo a que se propõem. A heterogeneidade de competências e de experiências dos investigadores envolvidos torna a equipa mais capaz de responder às exigências do problema a resolver. Esta «*transdisciplinaridade*» é dinâmica: a investigação faz-se através de uma interacção mais próxima entre a produção de conhecimento e o contexto em que os problemas se revelam. A solução encontrada compreende componentes teóricas e empíricas, e não pertence a nenhuma disciplina particular.

O «*Modo 2*» caracteriza-se também pelo aumento e diversificação dos locais de produção de conhecimento. A investigação deixa de se confinar às universidades e passa a ser realizada em centros de pesquisa, em institutos públicos, em agências governamentais e em laboratórios industriais. São estabelecidas redes de comunicação entre todas estas organizações, quer a nível electrónico, institucional, social ou informal. O funcionamento em rede permite que cada um destes locais de produção de conhecimento conheça processos de diferenciação e de especialização específicos, de modo a complementarem-se entre si. A recombinação e a reconfiguração de sub-campos

⁴² Na língua portuguesa, este conceito é vulgarmente definido pelas palavras multidisciplinaridade ou pluridisciplinaridade. Todavia, optou-se por uma tradução literal a partir do inglês *transdisciplinarity*.

especializados do saber formam a base para novas formas de conhecimento aplicável. No «*Modo 1*», os resultados são comunicados no final da investigação, através dos canais institucionais. No «*Modo 2*», os resultados intermédios vão sendo comunicados, durante o processo de investigação, a todos aqueles que nele têm algum tipo de participação.

O crescimento da actividade científica no «*Modo 2*» é, ao mesmo tempo, determinado pelo aumento do interesse do público por temas ligados à ciência e ao conhecimento. Daí que, este novo modo de produção de saber, esteja sujeito a processos de escrutínio social⁴³, não só a jusante, na difusão e interpretação dos resultados da investigação, como também a montante, na identificação dos problemas e no estabelecimento de prioridades de pesquisa. Este escrutínio social da produção de conhecimento veio também melhorar a sensibilidade dos cientistas em relação ao trabalho no qual estão envolvidos.

O controlo da qualidade da investigação e dos seus resultados é outra das características distintivas do «*Modo 2*» de produção de conhecimento. Os critérios de controlo são mais alargados, uma vez que, na investigação, estão implicados interesses políticos, intelectuais, sociais e económicos. Este controlo multidimensional passa por questões como a competitividade no mercado da solução encontrada, os custos que esta implica, ou a legitimidade ética e social da mesma.

A transdisciplinaridade, a heterogenidade, a diversificação organizacional, o escrutínio social e o controlo da qualidade configuram, assim, as características que, na opinião do autor, dão consistência a este novo modo de produção de conhecimento.

Apesar dos abalos sofridos e das limitações encontradas, a racionalidade científica da Modernidade parece não dar sinais de abrandamento. Ao adaptar-se às transformações sociais do nosso tempo, a ciência procura reinventar-se através de novos *modus operandi* capazes de lhe renovar a sua legitimação social. Independentemente de este processo revelar uma evolução ou uma revolução de paradigma, a verdade é que a ciência se configura, cada vez mais, como um importante instrumento de competitividade nas economias capitalistas, quer pela sua capacidade de produção de novos bens de consumo, quer pelas suas surpreendentes aplicações no campo da tecnologia. É então momento de procurar perceber sob que paradigma se desenvolve o sucesso da ciência aplicada.

⁴³ Termo utilizado a partir da tradução do conceito apresentado em língua inglesa *social accountability*.

4) – Da ciência à tecnologia

O desejo moderno de progresso do mundo e o discurso científico de inspiração racionalista e positivista conduziram, a partir dos finais do século XVIII, a um forte investimento na produção de conhecimento.

Neste contexto, o progresso da ciência desenvolveu no Homem o sentimento de maior controlo sobre a sua própria existência, quer através da intervenção concreta em acontecimentos no presente, quer através do estabelecimento de leis que permitem prever o futuro com alguma margem de fiabilidade.

A tecnologia, cedo se tornou na filha dilecta da racionalidade científica, uma vez que assumiu a dimensão operacional e utilitária do conhecimento por si produzido. A ligação entre as duas parece ser tão umbilical ao ponto de ser frequente a confusão entre o conceito de ciência e o conceito de tecnologia. Na realidade, a tecnologia representa a transferência dos saberes da ciência para fins práticos: por exemplo, as leis da electricidade pertencem à ciência, enquanto que a aplicação destas leis à iluminação representa uma conquista tecnológica (Saraiva, 2003: 30).

Segundo Lash (1985: 135-136) a tecnologia transformou a vida do Homem para melhor e para pior. Se, para este autor, é verdade que os novos engenhos melhoraram o conforto do ser humano e reduziram a sua escravidão face ao trabalho, também é verdade que lhe retirou autonomia e auto-confiança: se a máquina pára, tudo pára. Esta crescente dependência retirou, na opinião de Lash, encanto à vida, uma vez que aumentou o sentido de impotência do Homem face ao mundo. É este sentimento que conduz à paranóia dos cidadãos, que protestam pelo facto de perspectivarem a instalação de uma central de incineração próximo do local onde habitam. A tecnologia tem, assim, o condão de fazer com que os cidadãos acreditem que o governo conspira contra a sua sobrevivência.

Interessa, pois, perceber como se tem processado o desenvolvimento da tecnologia, num tempo em que a mesma é vista, simultaneamente, como um importante mecanismo de libertação e um perigo iminente para a liberdade dos cidadãos.

Questionando-se sobre a forma como ocorre a mudança tecnológica, Winston (1996: 1-2) procura esclarecer quais os mecanismos sociais implicados na produção de novas tecnologias, no tempo em que vivemos. O autor explica-nos que as ideias dominantes apontam para a visão do *«determinismo tecnológico»*, paradigma que explica o acelerado progresso da tecnologia a partir do trabalho criativo dos cientistas.

O facto de nos sentirmos meros observadores e, como tal, pouco poderosos em relação ao processo de desenvolvimento tecnológico, vem dar consistência a esta ideia. Também os políticos de todos os quadrantes e os empresários mais poderosos parecem acreditar no «*determinismo tecnológico*». Winston interroga-se se estes homens serão tão «vítimas» do desenvolvimento da técnica quanto nós ou se, pelo contrário, esta posição não passa de uma manobra para nos fazer crer que a busca do domínio através da tecnologia nada tem a ver com a lógica capitalista. O «*determinismo tecnológico*» rege-se, então, pelos princípios de que as novas tecnologias emergem em resultado da investigação realizada nesta área, e de que a sociedade, naturalmente, se adapta às mesmas.

Inconformado com esta visão demasiadamente simplista, Winston (1996: 2-3) procura uma hipótese alternativa. Apoiando-se nas ideias de Braudel sobre a Revolução Industrial⁴⁴, o autor considera que a evolução científico-tecnológica se deve mais à urgência em responder a uma diversidade de necessidades sociais, do que à actividade criativa dos cientistas. Estes não passam de meros prestadores de serviços, que criam e constroem de acordo com as solicitações da sociedade. São as necessidades e as solicitações sociais que comandam a agenda do desenvolvimento. Esta perspectiva é denominada pelo autor como «*modelação do desenvolvimento tecnológico*».

Segundo este novo paradigma (Winston, 1996: 4), o «estado da arte» num dado momento deve ser entendido a partir da intersecção sincrónica de três dimensões: a ciência, enquanto forma de conhecimento fundamental; a tecnologia, como aplicação operacional desse conhecimento; e a sociedade, como enquadramento. Deste modo, e fazendo uma analogia com conceitos propostos por Saussure, a ciência pode ser comparada à «língua», enquanto que à tecnologia corresponderá o «discurso». Ou, se preferirmos uma analogia com as teorias de Chomsky, a ciência será a «competência» que se transforma em tecnologia, ou seja em «performance».

No modelo linguístico original, a gramática traduz um conjunto de regras que organiza a transformação da competência cognitiva (língua) em performance física (discurso). Winston (1996: 5) sugere-nos, no seu modelo da «modelação do desenvolvimento tecnológico», que a sociedade não é mais do que uma gramática reguladora da transformação da ciência em tecnologia. Contudo, o autor salvaguarda,

⁴⁴ Braudel considerava que a Revolução Industrial poderia ter-se iniciado dois séculos antes, no sul da Alemanha ou no Norte de Itália, uma vez que o desenvolvimento tecnológico da época assim o permitia. Contudo, esta não veio a ocorrer por se ter colocado um travão às aplicações tecnológicas que estavam na mira. Segundo o mesmo autor, as condições sócio-económicas da Inglaterra setecentista permitiram que essas aplicações fossem utilizadas, para dar conta das aspirações dos consumidores (*in* Winston, 1996: 3).

com toda a pertinência, a existência de uma diferença fundamental entre a gramática e a sociedade: enquanto que a primeira representa um conjunto de regras estáveis e formalmente aceites, a segunda engloba um conjunto complexo de variáveis cuja interacção é mais difícil de apreender. A «*modelação do desenvolvimento tecnológico*» revela-se assim um modelo insuficientemente preditivo, devido a factores de complexidade e de vulnerabilidade da esfera social (a sua gramática reguladora), ao mesmo tempo que se constitui como razoavelmente regular, na medida em que não obedece aos desígnios da aleatorização.

Segundo o entendimento do mesmo autor (1996: 6-8), a ciência produz a tecnologia que, por sua vez, é condicionada pela sociedade. A «competência científica» traduz-se em «desempenho tecnológico», dando origem ao «protótipo». Todavia, este só se transforma em «invenção» consumida pela sociedade caso se dê a «*superveniência da necessidade social*», ou seja, caso se conjugue um conjunto de forças sociais que acelerem a aceitação do «protótipo» enquanto engenho de interesse para a experiência humana⁴⁵. Winston afirma que este modelo explica o fenómeno da «invenção simultânea», lembrando que tanto Bell, como Elisha Gray chegaram no mesmo dia a Washington para registar as patentes dos seus inventos. Também Edison, Watson e Berliner tinham empreendido esforços para desenvolver o telefone naquela época. Este é um exemplo, segundo o autor, de como o trabalho dos cientistas é determinado por uma agenda que obedece a forças sociais, e não por descobertas *eureka* como supõe o «*determinismo tecnológico*».

Apesar da fundamentação apresentada, Winston considera difícil impor o seu modelo, uma vez que o «*determinismo tecnológico*» se constitui como uma poderosa leitura do mundo em que vivemos. Segundo esta visão, o cientista é livre e criativo colocando o seu imaginário no comando da investigação, despoletando o aparecimento de novas tecnologias e exortando a Humanidade a adaptar-se às mudanças desencadeadas pelas suas descobertas. Jogando no mesmo campo com o inteligível e o «maravilhoso», o cientista produz tecnologias que se impõem na vivência da sociedade, à qual ele também pertence. O imaginário dos cientistas gera a tecnologia que, por sua vez, comanda as transformações do viver social. Por outras palavras, a tecnologia impõe-se ao Homem.

⁴⁵ A descrição do modelo proposto por Winston – a «*modelação do desenvolvimento tecnológico*» - é originalmente mais complexa do que aquela que aqui é apresentada. Optou-se, contudo, por uma síntese dessa descrição que respeitasse o seu conteúdo essencial e, ao mesmo tempo, o propósito desta reflexão.

A «*modelação do desenvolvimento tecnológico*» afirma-se como uma perspectiva mais otimista, na qual a sociedade comanda o aparecimento da tecnologia, bem como a sua integração no seu *modus vivendi*. O cientista não é mais que um prestador de serviços que trabalha segundo a agenda comandada por um conjunto de forças sociais. Privilegiando a relação com o inteligível, este cientista apresenta soluções para responder a necessidades previamente diagnosticadas pela sociedade. É essa mesma sociedade quem avalia o interesse de cada solução, através da sua aprovação, da sua disseminação e do seu consumo. Por outras palavras, o Homem impõe a tecnologia.

Os factores explicativos para a dominância do paradigma do «*determinismo tecnológico*» podem ser organizados sob duas visões distintas, embora complementares: por um lado, o cidadão comum assume um papel pouco participativo na sociedade, sentindo que a sua intervenção de nada vale; por outro lado, os poderes políticos e económicos validam o «determinismo» de forma a ocultar a sua verdadeira influência sobre a agenda da investigação científica e tecnológica.

Gibbons (1999: 17) refere-se ao seu «*Modo 2*» de produção de conhecimento como uma importante ferramenta ao serviço da estratégia empresarial, que o organiza sob uma dimensão tecnológica. Deste modo, a descoberta, a aplicação e a utilização passam a estar integradas no mesmo modo de produção. Esta transformação deve-se à expansão do mercado do conhecimento e à crescente mercantilização⁴⁶ e comercialização da ciência e da tecnologia, fenómenos que emergem no quadro da competição internacional na indústria e nos negócios (Gibbons, 1999: 48).

Esta visão de Gibbons vem confirmar as observações de Winston quanto à influência de empresários e de políticos na agenda que marca o desenvolvimento tecnológico. O «*Modo 2*» de produção de conhecimento não se compadece com o trabalho de cientistas que dão corpo às suas fantasias criativas. Pelo contrário, é determinado pela confluência de interesses políticos, económicos e sociais, o que valida o paradigma da «*modelação do desenvolvimento tecnológico*».

Todavia, é preciso recordar que sob um sistema político de democracia representativa e sob um sistema económico definido pelo capitalismo liberal, a «*superveniência da necessidade social*» talvez se torne selectiva. As novas tecnologias parecem desenvolver-se mais pela ambição dos poucos do que pela necessidade dos

⁴⁶ Termo traduzido a partir do conceito inglês *marketability*.

muitos. A indústria do armamento, a energia nuclear, o entretenimento virtual, e até as sucessivas actualizações dos programas informáticos, são bem disso exemplo. A sociedade necessita assim tanto destas tecnologias? Independentemente da real necessidade, há que admitir que as novas tecnologias se impõem pelo encanto inicial que exercem junto à grande maioria dos cidadãos. A tecnologia é consumida por se constituir como forma de estar e de viver. A vida pode até tornar-se menos encantada, mas isso é algo que só mais tarde se vem a descobrir.

Capítulo V – *Olhar para as possibilidades do imaginário moderno – a construção da utopia tecnológica*

1) – Imaginário, ciência e tecnologia

Constituídos como mecanismos distintos de regulação da relação entre o Homem e a natureza, tanto a ciência como o imaginário cedo se tornaram indutores de novas complexidades. Muitos foram os momentos da História em que a utilização da ciência e do imaginário conduziram o Homem à confusão e, conseqüentemente, à agudização da tensão entre si próprio e o meio.

As razões que explicam esta precoce inflexão dos resultados primordialmente esperados em relação ao conhecimento proporcionado pela ciência e pelo imaginário podem ser organizadas em três ordens de raciocínio.

Em primeiro lugar, a relação do Homem com o imaginário e com a ciência nunca se organizou de forma independente. A História demonstra-nos que numerosas realizações da ciência e da tecnologia tiveram a sua origem no sonho e na fantasia. Morin (1977: 23-25) relembra-nos que, no final do século XIX, a Humanidade conseguiu, em resultado do desenvolvimento tecnológico registado, concretizar dois sonhos considerados insensatos desde tempos imemoriais: soltar-se da Terra como os pássaros, através do aparecimento do avião, e reproduzir imagens em movimento, através do aparecimento do cinematógrafo.

Assim, poder-se-á concluir que a persistência do Homem em sonhos aparentemente irrealizáveis acabou por conduzir a ciência e a tecnologia à construção destes novos engenhos técnicos. Morin não deixa de enfatizar que o objectivo primordial da introdução destas duas máquinas na vida do Homem foi dar-lhes uma utilização técnica e prática, o que veio a acontecer ao avião mas não ao cinematógrafo. Este logo derivou para o cinema, para «*um espectáculo imaginário (...) um espectáculo mágico de metamorfoses*» (1977: 14).

No caso do avião, o imaginário levou a ciência à produção de uma tecnologia; no caso do cinematógrafo, o imaginário conduziu a ciência à produção de uma tecnologia e esta, por sua vez, construiu um novo imaginário. Assim, ciência e o imaginário jogam-se num só tabuleiro, numa só partida, tornando-se interdependentes. Constituem, então, duas dimensões indissociáveis nas realizações do Homem que se plasmam numa mesma realidade.

Em segundo lugar, os binómios ciência/inteligível e imaginário/«maravilhoso» não são estáveis, não se constituindo, portanto, como exclusivos. A distinção entre fenómenos susceptíveis de explicação pela ciência e fenómenos do domínio do

desconhecido e do «maravilhoso» esteve sempre sujeita a confusão e a divergência. Diferentes entendimentos sobre os limites da ciência, diferentes estados de evolução científica e diferentes formas de relação com o transcendente conduziram, não raras vezes, a abordagens cruzadas entre ciência e imaginário. Quando o inteligível foi tomado pelo imaginário, nasceram as artes e a literatura mas, também, novos medos infundamentados. E quando a ciência se atreveu a penetrar no «maravilhoso», o Homem desvendou enigmas que despoletaram o aparecimento de novas disciplinas científicas, ao mesmo tempo que encontrava novos mistérios para intrigar ainda mais a sua curiosidade. Assim, a inexistência de fronteiras entre o que deve ser objecto da ciência e objecto do imaginário produziu não só novas formas de conhecimento e de expressão que alargaram o entendimento sobre a nossa existência e sobre o mundo que nos rodeia, como também novas questões e novos temores que vieram acicatar ainda mais a inquietude humana.

Em terceiro lugar, a relação entre o Homem, enquanto sujeito, e a ciência e o imaginário, enquanto objectos, não é unidireccional, sendo conseqüentemente propensa à confusão de papéis. Em qualquer destas dimensões da sua experiência o Homem assumiu primordialmente o papel de sujeito como produtor, restando à ciência e ao imaginário o papel de objectos ou de produtos. Todavia, esta assumpção de papéis nem sempre tem sido clara. O domínio do fogo pelo *homo erectus*, há cerca de um milhão de anos, melhorou a qualidade de vida de uma forma até então nunca experimentada. Contudo, a mesma fogueira que serve para aquecer ou cozinhar transforma-se, muitas vezes, em incêndio devorador de outros recursos essenciais para o conforto do Homem. Também o aparecimento do automóvel reduziu distâncias e aumentou a mobilidade dos modernos, tendo representado, ao mesmo tempo, o início de uma fonte de poluição que faz perigar a sobrevivência do nosso planeta. Por outro lado, o mito, produto do imaginário humano, sempre se revelou uma poderosa inspiração para o estabelecimento de crenças e de comportamentos, dominando a organização das comunidades em torno de sistemas de valores.

Estas observações sobre imaginário, ciência e tecnologia vêm legitimar algumas questões que se impõem à compreensão da crise da Modernidade. A racionalidade cognitivo-instrumental, ao impor-se como modelo de razão na era moderna, não terá desprezado o imaginário que pode existir no interior de si mesma?

Sendo o imaginário indissociável da realidade vivida pelo Homem, a distinção radical entre razão e subjectividade que nos foi imposta pela Modernidade não pode

significar mais do que uma construção artificial sobre a qual edificámos a ideia de progresso em relação aos nossos antepassados. Carecendo a Modernidade de uma utopia que lhe permita concretizar o seu ambicioso projecto, a tarefa prioritária com que nos deparamos parece passar, assim, pela reanimação do imaginário e do tempo histórico. Que utopias nos foram legadas pelo século XX neste quadro de confusão entre imaginário, ciência e tecnologia?

2) – Utopia e Modernidade

Nos seus estudos sobre a era moderna, Domenach relembra-nos que *«todas as civilizações tradicionais reclamam ser fruto de textos ditados ou inspirados por Deus, ou de lendas heróicas»* (1997: 26). Na opinião deste autor, a Modernidade, por não possuir um discurso fundador que indique modelos, normas, regras e valores, acabou por se constituir como uma *«ideia reguladora»* que se fundamenta a si mesma.

Este entendimento de Domenach veio reforçar as observações que Habermas havia feito anos antes acerca do mesmo assunto. Para Habermas (1985: 115), a formação de *«uma nova consciência de época»* na cultura ocidental constitui o facto que marca a entrada na Modernidade no final do século XVIII. Esta nova consciência surge em resultado de um processo que transformou a perspectiva da sociedade face à História: esta passa a ser encarada como um processo universal gerador de problemas que a Modernidade deve resolver, ao mesmo tempo que são apagados da memória os passados exemplares que poderiam constituir possíveis modelos de orientação. É deste modo que a Modernidade se vê posicionada em relação a si mesma. Destituída de um *«presente autêntico»* que concilie tradição e inovação, a *«moderna consciência de época»* viu-se forçada a procurar um novo horizonte a partir da *«colisão»* de duas formas de pensar que se excluem à partida: o pensar histórico e pensar utópico.

A esfera política na qual vivem os povos modernos desde a revolução francesa caracteriza-se, segundo Habermas (1985: 116), pela incursão das *«energias utópicas»* na consciência histórica, ou seja, pela procura de alternativas de intervenção que remetam para além do tempo presente. Todavia, o autor observa que o *«panorama de terror»* desenhado para o século XXI parece ter consumido essas *«energias utópicas»*, colocando em causa a confiança da cultura ocidental em si própria. A este propósito, Habermas afirma: *«O horizonte do futuro contraiu-se e transformou profundamente o*

espírito da época, bem como a política. O futuro é ocupado negativamente» (1985: 116).

As causas profundas do esgotamento das «*energias utópicas*» da Modernidade são inquiridas por Habermas (1985: 116-117) a partir da análise das utopias sociais que caracterizaram o pensar histórico no século XIX. Estas utopias apelavam à intervenção política e ao despertar de expectativas mais realistas para o futuro. Ao mesmo tempo, a ciência, a técnica e a planificação constituíam os instrumentos de controlo a utilizar sobre a natureza e a sociedade, de modo a cumprir as promessas da Modernidade. O autor considera que, entretanto, as evidências deitaram por terra as expectativas criadas em torno destas utopias. Por um lado, as forças produtivas manifestaram ser também forças destrutivas, como o provam a poluição e as tecnologias «*que operam à beira da catástrofe*»; por outro lado, a planificação logrou constituir-se como uma perturbação da ordem social ao introduzir novos desequilíbrios nas sociedades mais prósperas. Esta situação permitiu que muitos intelectuais tenham adoptado um posicionamento pessimista, enunciando teorias sobre uma suposta pós-Modernidade.

Habermas (1985: 117) discorda desta visão, considerando que a mesma não encontra um verdadeiro fundamento: a descoberta de futuras possibilidades de vida e as «*energias utópicas*» não se retiram da consciência histórica, apenas se alteram. O fim da utopia cristalizada em torno das potencialidades da sociedade do trabalho não significa o fim definitivo de uma possibilidade de utopia. O eixo sobre o qual se erguem as novas «*energias utópicas*» desloca-se agora para outro centro gravitacional: a comunicação. Há, por isso, que construir uma nova utopia que permita reanimar o potencial de realização das promessas da Modernidade.

Bastide (2003: 72) afirma que os tempos de crise sempre apelaram à reconciliação da imaginação com a historicidade e com a metafísica, através da proposta de utopias que pretendem apresentar soluções novas e antecipar a História.

Todavia, a Modernidade substituiu a onírica presente neste processo pelo imaginário, o que se reflectiu na transformação da própria utopia. O imaginário moderno reencontra a utopia por via da historicidade, mas abandona a reconciliação com a metafísica, substituindo-a pela ciência. É por via da ciência, nomeadamente a ciência aplicada, que o imaginário convoca a intuição criativa para a resolução dos problemas que se abateram sobre nós.

É deste modo que o desenvolvimento científico se funde na utopia, procurando constituir-se como novo princípio escatológico. Mas onde reside a principal diferença entre utopia e desenvolvimento científico?

A utopia inscreve-se numa lógica processual à qual Bastide (2003: 65-66) chama «*naturalização*» do sonho. Através desta, uma invenção ou uma experiência subjectiva pode tornar-se num elemento da cultura. O sonho legitima novos elementos, tornando-os habituais na vida das pessoas, ao mesmo tempo que os mitos são considerados guias para o mundo real. A onírica está na base do desenvolvimento da cultura quando se fala desta «*naturalização*». Daí tratar-se de um processo tradicionalmente associado aos povos ditos «primitivos» e às sociedades pré-modernas.

O desenvolvimento científico, por seu lado, inscreve-se numa lógica denominada por Bastide (2003: 67) por «*aculturação*» do sonho, na qual este se vai transformando de acordo com a evolução da sociedade. A «*aculturação*» do sonho descreve o processo em que a cultura de um povo implode a onírica para em seu lugar constituir um imaginário. Segundo o autor, a Modernidade ocidental caracteriza-se por esta «*aculturação*»: o sonho que construía a sociedade dá lugar à sociedade que constrói o sonho.

Podemos concluir, a partir da reflexão de Bastide, que a utopia moderna deixa de ser construída pela onírica, entretanto suprimida, para passar a ser construída pela cultura dominante. E a cultura ocidental, como sabemos, é a cultura da razão cognitivo-instrumental. Assim, em resultado da «*aculturação*» do sonho e da procura de conciliação entre historicidade e ciência, a utopia passou a ser científica no século XIX, para se constituir no século XX em torno da tecnologia.

3) – Tecnologia como utopia

O termo utopia foi criado por Thomas More em 1516, por altura da publicação da obra que o imortalizou. Esse livro chama-se tão-somente *Utopia*. A partir daí, o conceito passou a descrever um mundo melhor possível de realização, pelo menos no plano teórico. Todavia, não foi More quem inventou a utopia. A ideia de um projecto social com vista á felicidade do Homem remonta ao século IV a.C., quando Platão apresenta a sua perspectiva de uma República ideal. É possível encontrar nesta obra muitas das características que viriam a estar presentes nas utopias futuras, como a

propriedade comum de todos os bens materiais, o abandono da família como célula básica de pertença social e a entrega do poder a uma elite intelectual (Faria, 2007: 22).

Na Idade Média, as utopias adquiriram uma natureza transcendente, fruto do teocentrismo dominante. A *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho configura o projecto mais ambicioso dessa época. Neste lugar utópico, o Homem, em busca da felicidade suprema, renuncia a todos os prazeres terrenos com o fim de servir a Deus. O célebre Reino do Prestes João, lugar imaginário localizado no coração do continente africano e governado por um príncipe cristão, é outra famosa utopia da era medieval.

A entrada no Renascimento marca uma época em que as utopias ganham de novo uma feição laica. A *Utopia* de More descreve um lugar com existência apenas no plano imaginário, no qual habita uma sociedade pacifista e tolerante. Alguns anos mais tarde, em 1627, Francis Bacon propõe-nos a sua *Nova Atlântida*. Nesta utopia, é-nos apresentada uma sociedade do futuro caracterizada por uma nova ordem organizada em torno do conhecimento. A ciência deixaria de pertencer exclusivamente aos sábios, para se tornar num empreendimento colectivo, constituindo, deste modo, o eixo fundamental da vida do Homem (Marques, 1999: 208). Não deixa de ser curioso, o modo como esta *Nova Atlântida* antecipa, de alguma forma, o ideal moderno de emancipação através do saber científico.

Durante o século XVIII, com a entrada na era da razão, a utopia ganha duas formas distintas: por um lado, a sátira literária cria mundos imaginários muito pouco prováveis, como por exemplo *As Viagens de Gulliver*; por outro lado, a realidade procura apoiar-se em ideais utópicos para dar corpo a transformações sociais de vulto, como foi o caso da instauração da democracia nos Estados Unidos ou da Revolução Francesa (Faria, 2007: 22).

Os ideais revolucionários modernos e a observação das disfunções provocadas pelas transformações sociais do século XIX conduziram a utopia por um caminho até aí desconhecido: para além de urgente, esta passa a ser «científica». O edifício teórico de Marx e ficções como *News from Nowhere* de William Morris e *Looking Backward* de Edward Bellamy revelam utopias de mundos guiados pela razão, nas quais são dominantes as questões da propriedade e do trabalho (Faria, 2007: 22). Será relevante recordar que Marx, no entanto, rejeita o carácter utópico do seu pensamento, enquanto Bellamy insiste na importância da cultura, e Morris refuta a ideia de uma sociedade sem motivação para trabalhar. Trata-se de um conjunto de cenários utópicos consubstanciados na convicção de que o Homem deve tomar as rédeas do seu destino,

esquecendo o seu passado histórico. A este propósito, vale a pena perceber o posicionamento de Mumford:

É verdade que os revolucionários do século XVIII, bem como os seus seguidores, depositavam expectativas exageradas na maleabilidade da sociedade e, o que é pior, acreditavam que, pondo simplesmente de lado o passado, encontrariam a chave para um futuro melhor, um futuro de recorte inteiramente racional e, portanto, na sua perspectiva, ideal. Para eles (...) a sociedade humana é produto do raciocínio humano, pelo que era entendida como uma folha de papel em branco na qual cada geração poderia, apagando o passado, deixar a sua impressão ideal. (2005: 10)

É deste modo que Mumford entende as primeiras grandes utopias modernas que, na sua essência, não diferem das utopias anteriores enquanto idealização de mundos fechados, organizados para impossibilitar o crescimento humano na sua expressão e na sua criatividade.

A aplicação, durante o século XX, das utopias propostas no século precedente valida este entendimento de Mumford. O totalitarismo resultante da experiência de transformação da utopia em realidade e a visão exclusivista do progresso tecnológico enquanto progresso humano gerou um sentimento de descrença entre os intelectuais humanistas. Esta falta de esperança conduziu a uma profícua produção de contra-utopias ou distopias, ficções que criticam o primado da racionalidade cognitivo-instrumental no Ocidente e os excessos que a mesma produziu no viver social moderno. Por este motivo, Zartarian & Noël (2002: 95) preferem denominá-las como «*utopias realistas*».

A quantidade e diversidade de obras com estas características levam a que os mesmos autores excluam a possibilidade de as estudar a todas. Deste modo, Zartarian & Noël (2002: 95-96) seleccionam quatro «*utopias realistas*» que, em sua opinião, constituem modelos potenciais de sociedades futuras. Não se tratando obviamente de predições, estas obras reflectem, contudo, uma interessante abordagem sobre possíveis evoluções globais da sociedade a partir do desenvolvimento de novas tecnologias. Assim, os autores analisam *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, *1984* de George Orwell, *This perfect day* de Ira Levin e *Neuromante*⁴⁷ de William Gibson. As duas primeiras obras, escritas em 1932 e 1949 respectivamente, representam uma geração contemporânea dos avanços técnico-conceptuais característicos das décadas de 30 e 40

⁴⁷ Esta é a denominação da obra utilizada por Zartarian & Noël. No entanto, a mesma é referida noutras publicações com o título *Neuromancer*, o que em inglês é homónimo de *New Romancer* (Novo Romanceiro).

do século passado. As duas últimas, criadas em 1970 e 1984, brotaram de uma geração mais recente marcada pela exploração do espaço e pela tecnologia digital

Admirável Mundo Novo descreve, num misto de fantasia e de sátira implacável, descreve uma sociedade do futuro sob um regime totalitário. A ideia obsessiva de progresso alicerçado apenas na tecnologia, o sórdido materialismo mecanicista e uma ideologia de inspiração pragmática são os pilares duma sociedade que enumera os perigos que ameaçam a Humanidade. Zartarian & Noël (2002: 96-98) enfatizam, na sua análise a esta obra, o Estado Mundial constituído sob o lema «Comunidade, Identidade e Estabilidade», no qual o mais significativo empreendimento é o «Centro de Incubação e de Condicionamento». Neste centro, as crianças são fabricadas em laboratório segundo classes definidas e inventariadas, das superiores às inferiores. As classes superiores, os Alfas e os Betas, são produzidas de forma que a cada embrião corresponda um indivíduo. Mas os Gamas, os Deltas e os Épsilones são submetidos ao tratamento Bokanovsky de modo a produzir dezenas ou centenas de gémeos idênticos, indiferenciados, capazes de trabalhar nas indústrias e noutras funções pouco qualificadas. Uma vez nascidos, todos os indivíduos são condicionados por *hipnopedia* em função da vida que os espera. É deste modo que o «Centro de Incubação e de Condicionamento» garante a estabilidade social, uma vez que cada um é feliz no lugar que ocupa.

Zartarian & Noël (2002: 103-104) observam, nesta obra de Huxley, um mundo da máquina e da Biologia avançada, um mundo psicologicamente ordenado através do condicionamento dos indivíduos. Num futuro longínquo e pós-cristão, todos os seres humanos são pré-determinados geneticamente na fase de concepção, e psicologicamente condicionados na primeira infância. Este *Admirável Mundo Novo* infirma, com a sua visão pessimista sobre a evolução da sociedade e da condição humana, qualquer possibilidade de algum dia se poder vir a alcançar a plena Modernidade.

George Orwell, no romance profético *1984*, descreve uma sociedade dominada por um ditador e alicerçada na ideia de progresso tecnológico. A leitura realizada por Zartarian & Noël (2002: 98-100) a esta «*utopia realista*» revela um mundo dividido em três nações: a Oceânia, a Eurásia e a Lestásia. A Oceânia está sempre em guerra com uma das outras duas nações. As pessoas passam a vida a combater contra um inimigo imposto pelo Ministério da Verdade que reescreve constantemente a História conforme as suas conveniências. Na fachada deste ministério lêem-se os slogans do partido: Guerra é paz; Liberdade é escravidão; Ignorância é força. Mas também outros

ministérios assumem a função de organização desta sociedade. O Ministério da Paz trata dos assuntos relacionados com a guerra, o Ministério do Amor faz respeitar a ordem vigente, e o Ministério da Riqueza é responsável pela gestão da penúria em que vivem os cidadãos. Uma nova língua foi instituída com o fim de aniquilar conceitos e significados considerados inoportunos para a ordem imposta a esta sociedade. Quando todos a utilizarem e esquecerem a língua anterior, deixará de haver indivíduos inconformados. Enquanto isso não acontece, o Ministério do Amor assume a reeducação dos «desviantes».

No entanto, os autores consideram existir uma realidade ainda mais sórdida nesta antevisão do futuro: por todo o lado, um cartaz exhibe o rosto de um homem de meia-idade, com farto bigode negro e feições austeras. Os olhos deste homem, o senhor totalitário desta sociedade, parecem seguir todos os movimentos das pessoas, enquanto uma sinistra legenda anuncia: «BIG BROTHER» está a ver-te! No interior das habitações há um tele-ecrã sempre ligado que permite à poderosa Polícia do Pensamento observar tudo o que se passa. A grande maioria dos indivíduos são conformes a esta sociedade, adoram o BIG BROTHER, trabalham com brio e denunciam continuamente todos os actos «desviantes» num clima de espionagem radical. É nesta clara alusão a Estaline e ao seu regime totalitário, que Orwell nos chama a atenção para os perigos do desenvolvimento tecnológico enquanto atentado à liberdade e à privacidade do Homem. Neste mundo totalmente vigiado, Zartarian & Noël (2002: 104-106) observam um «universo de pesadelo» que esmaga o indivíduo, um «sistema estático» que gira sobre si próprio, sem quaisquer valores humanistas e sem futuro. *1984* é, assim, mais uma obra descrente na possibilidade de algum dia se concretizar a Modernidade.

This Perfect Day é uma ficção que nos apresenta um mundo futuro unificado, no qual as pessoas deixaram de ter direito a um nome, sendo identificadas através de um código. Também deixaram de se distinguir do ponto de vista físico, uma vez que todos os homens e todas as mulheres se assemelham entre si. Uma panóplia medicamentosa controlada assegura o conformismo dos indivíduos em relação ao sistema vigente. Todos os indivíduos usam um bracelete electrónico com o qual devem tocar nos aparelhos de leitura colocados à entrada de todos os lugares. Estes leitores electrónicos são controlados pelo Uniord, o grande computador que governa os biliões de habitantes da Terra. É este computador que decide a orientação de cada indivíduo, oferecendo-lhe uma vida «normal». Na realidade, o Uniord é controlado pelos seus programadores,

cerca de uma centena de mulheres e homens, que vivem secretamente e luxuosamente no local onde o computador se encontra enterrado.

Neste «*mundo farmacologicamente harmonizado*», Zartarian & Noël (2002: 106-107) enfatizam o enorme poder informático do Uniord – aliás, muito superior ao do «Big Brother» - que, conjuntamente com o poderoso tratamento medicamentoso, procedem a um rigoroso controlo social.

Por último, *Neuromante* é-nos apresentado como um futuro confuso em que o mundo real se confunde com o mundo virtual. Zartarian & Noël (2002: 102-103) interpretam esta «*utopia realista*» à luz de uma sociedade hiper-tecnológica em que é possível destruir, reconstruir e substituir órgãos do corpo humano em clínicas especializadas. A violência e a crueldade grassam por toda a parte, quer no mundo real quer no cibernundo, sobrevivendo quem manifestar um maior instinto predatório. Os mesmos autores (2002: 107-108) realçam que o computador em *Neuromante* já não serve só para vigiar ou controlar, mas também para recriar outros mundos nos quais os espíritos das pessoas se perdem numa confusão entre o que é real e o que é virtual. Mas o progresso não se regista exclusivamente nos prodígios da informática; também a Biologia e a Medicina avançaram significativamente com circuitos neuronais consertados, com órgãos trocados, com transfusões de hormonas e com estados de espírito modulados. Assim, só o progresso ético parece não ter tido lugar. A complexidade deste mundo, onde duas realidades distintas estão estritamente imbricadas, revela a dificuldade dos seus personagens em situar-se por efeito da desmultiplicação da interacção Homem-máquina.

As quatro «*utopias realistas*» seleccionadas por Zartarian & Noël para caracterizar as possibilidades que se colocam ao futuro do nosso mundo apresentam algumas similitudes que vale a pena considerar. Em primeiro lugar, todas elas nos dão conta de sociedades que funcionam sob os efeitos do desenvolvimento científico-tecnológico. Os desempenhos de um super-computador comandam a vida social em 1984, em *This Perfect Day* e em *Neuromante*. Estas duas últimas ficções, conjuntamente com *Admirável Mundo Novo*, antecipam também várias possibilidades de manipulação da natureza humana através de um conhecimento avançado no domínio da Biologia. É de notar que, apesar de se encontrar muito longe de qualquer um destes modelos, a nossa sociedade não deixa de apresentar algumas das suas prefigurações. Nos nossos dias, a Informática e a Biologia são, de facto, áreas em que a investigação científica se encontra muito activa e em constante evolução.

Em segundo lugar, estas sociedades encontram os seus instrumentos de regulação em práticas de violência quer implícitas, quer explícitas. Em resultado do desenvolvimento científico-tecnológico, o condicionamento, a vigilância, o tratamento farmacológico ou a confusão entre real e virtual, constituem fórmulas quase infalíveis para controlar a vida dos indivíduos que habitam estes cenários de futuro. O nosso mundo actual não terá já admitido algumas formas rudimentares destes tipos de controlo?

Por fim, estes modelos de sociedade anunciam regimes totalitários consubstanciados pelo poder científico e tecnológico dos seus responsáveis. A supressão da liberdade e da originalidade nega qualquer espaço ao pensamento individual e à possibilidade de se questionar o sentido da existência. Assim, a emancipação da Humanidade é irremediavelmente ferida de morte, nestes universos hiper-tecnológicos onde não se vislumbra qualquer futuro ou qualquer finalidade.

Poder-se-á concluir, a partir dos estudos de Zartarian & Noël, que o primado da tecnologia – com todas as suas possibilidades e consequências - constitui o cenário que o imaginário do nosso tempo postula para o futuro. O imaginário em crise já não cumpre a função de construir utopias que nos ajudem a cumprir a Modernidade. Independentemente de estas ficções serem referidas como contra-utopias, distopias ou utopias realistas, importa observar que as suas terríveis antecipações só podem ser entendidas à luz do imaginário trágico sem historicidade e escatologia que, segundo Martins, caracteriza a nossa época.

De modo a não mais deambular pela pluralidade de denominações atribuídas a estas ficções sobre a sociedade do futuro, passaremos a chamar-lhe utopias tecnológicas. E de modo a melhor perceber o contributo das mesmas para a reflexão sobre a Modernidade, passaremos a analisá-las de forma mais aprofundada.

**PARTE III – Resposta das utopias tecnológicas
aos desafios à Modernidade**

Capítulo VI – *O olhar do cinema sobre as utopias tecnológicas*

1) - Entre a bênção e a maldição

Os estudos de Zartarian & Noël sobre utopias tecnológicas fazem parte de uma investigação que tinha por objectivo responder à seguinte pergunta: «*Encontramo-nos à porta do Inferno ou na antecâmara do Paraíso?*» (2002: 7). Esta é uma questão que bem poderíamos tomar como síntese dos desafios que se colocam à realização da Modernidade identificados na primeira parte deste trabalho. Observando que as novas tecnologias, nomeadamente as novas tecnologias da informação, são alvo de uma acesa controvérsia no pensamento contemporâneo, estes autores procuram perceber a razão de um mesmo objecto se ter constituído como uma bênção aos olhos de uns e uma maldição na opinião de outros.

Martins (1998: 100-101) apresentam-nos uma boa clarificação desta dicotomia criada em torno dos efeitos da tecnologia. Para este autor, o discurso do risco tecnológico tem vindo a difundir-se desde o final da «Guerra Fria». Até aí, grande parte das preocupações sociais e ecológicas do Ocidente tinha estado anestesiada, uma vez que as atenções estavam voltadas para os movimentos suspeitos do inimigo. Este estado de coisas propiciou, aliás, que os governos ocidentais subsidiassem fortemente o desenvolvimento tecnológico, com a vista à construção de armas cada vez mais potentes. Com o fim da bipolarização do mundo, a opinião pública parece ter despertado para os perigos das novas tecnologias que, apesar de cumprirem satisfatoriamente os seus fins primários (preventivos, curativos, produtivos), passam a ser encaradas como produtoras de danos irreparáveis na vida natural e social. A transferência do medo em relação aos meios de destruição massiva para as tecnologias «*pacíficas*», tem preocupado, no entendimento de Martins, «*não só os interesses económicos mais directamente afectados e as elites políticas do Ocidente mas também cientistas sociais e até alguns analistas filosóficos da problemática da avaliação do risco*» (p.101). Daí, ter sido diagnosticada às populações ocidentais uma mentalidade irracional relativamente aos riscos da tecnologia, falando-se inclusivamente de uma espécie de fobia.

Martins (1998: 101-103) prossegue a sua reflexão, reparando que os tecnófilos fazem prognósticos pessimistas sobre a evolução da nossa civilização caso as atitudes irracionais sobre o risco tecnológico continuem «*a exercer esta influência exógena retrogressiva*» (p.102). Para os adeptos da técnica, vivemos num mundo em que os dispositivos da tecnologia não representam risco de maior, uma vez que os mesmos são controláveis e seguros. Esta visão vai ainda mais longe, quando defende que os

problemas gerados pela tecnologia só serão resolvidos com recurso a novas soluções tecnológicas. O autor questiona-se se esta crença não poderá constituir uma heresia: com a promoção da actividade tecnológica para resolver os problemas engendrados por si mesma, o que parece configurar-se para o futuro é a criação de um círculo ou de uma espiral que se assemelhem a um sistema fechado. Entretanto, as consciências mais atentas ao risco rejeitam a ideia de uma tecnologia com potencialidades infinitas, argumentando, com muitos exemplos, que os novos problemas tecno-sociais avançam mais rapidamente do que as supostas soluções tecnológicas.

A «*economia ortodoxa*» também apresenta, na opinião de Martins (1998: 105-106), uma perspectiva optimista em relação ao potencial da tecnologia, ao afirmar que no futuro poderemos recriar artificialmente os poderes de uma natureza esgotada. Numa economia tecnologicamente avançada será possível, segundo esta antevisão, dispensar os recursos naturais, uma vez que o desenvolvimento da técnica produzirá todo o tipo de bens dos quais necessitamos, inclusivamente os alimentares. Em relação a este assunto, Marques contrapõe um entendimento bem diferente: «*Não acredito que a tecnologia seja capaz de substituir a natureza. A tecnologia só subsiste se for capaz de fazer a ligação à natureza*» (in Vieira, 2007: 51).

Num tempo de «*monocultura tecnológica*» (Martins, 1998: 101) como aquele em que vivemos, as pessoas que pensam sobre os efeitos do desenvolvimento da técnica dividem-se, assim, em dois grupos distintos: os pessimistas, que se preocupam com os riscos ecológicos e sociais decorrentes da utilização das novas tecnologias, e os esperançados, que postulam um progresso imparável com recurso às suas realizações.

Estas duas visões opostas são denominadas por Silva (1999: 73) como tecnofobia e tecnolatria. A primeira vê nas tecnologias os novos instrumentos de sujeição do indivíduo a uma forma de existência caracterizada pela destruição da natureza e pelo empobrecimento da cultura. A tecnolatria, pelo contrário, encara os dispositivos tecnológicos como meios de libertação capazes de gerar o progresso da educação, da cultura e da economia rumo a uma sociedade mais democrática. No entendimento do autor, qualquer uma destas visões não deixa de constituir uma forma de fundamentalismo, uma vez que são frequentemente expressas sob o signo do extremismo.

Entre a bênção e a maldição, entre a esperança e o medo, ou entre a tecnolatria e a tecnofobia, é assim que nos encontramos quando olhamos para os futuros que a Modernidade deixa em aberto. Silva (1999: 76) relembra-nos que esta não é uma

questão nova; ela acompanha-nos desde a Grécia Clássica e do Antigo Egipto. Mas, num tempo em que a tecnologia está presente em todos os domínios da existência, té uma questão que ganha um novo fôlego, tornando-se mais propícia à discussão.

As conclusões de Zartarian & Noël sobre os futuros que as utopias tecnológicas nos podem prometer inscrevem-se num quadro claramente pessimista, como foi possível analisar no capítulo anterior. Os autores (2002: 114) observam que alguns aspectos dessas ficções foram já realizados, outros sê-lo-ão em breve, enquanto que outros ainda, não o serão provavelmente nunca. Independentemente do seu potencial de realização, Zartarian & Noël concluem que o principal perigo de um futuro dominado pela tecnologia não pode ser ignorado. Nas ficções analisadas *«recorre-se a toda a espécie de mecanismos de esvaziamento do cérebro para constranger as pessoas a uma normalidade nivelada por baixo (...)»* (2002: 115). É aqui que repousa, no entendimento dos autores, a possível maldição da tecnologia, se não formos capazes de pensar por nós, de jogar o nosso próprio jogo e de construir novos sonhos.

De forma a não ceder facilmente a esta visão pessimista, será interessante perceber se uma outra amostra de utopias tecnológicas, diferente da utilizada por Zartarian & Noël, nos permitirá vislumbrar um futuro menos sombrio, um futuro capaz de ultrapassar os grandes desafios que a Modernidade encontra na actualidade. Os estudos realizados por estes autores basearam-se na leitura e interpretação de reconhecidas obras literárias que nos propõem modelos de sociedade baseados na tecnociência. O caminho a seguir para evitar o efeito de sugestão que estes estudos nos possam ter causado deve não só passar pela constituição de uma amostra composta por ficções distintas, como também pelo recurso a outro suporte de análise sobre o qual se encontrem inscritas utopias tecnológicas. E para este fim, o único suporte capaz de se assemelhar à literatura, em termos de densidade e consistência, é obviamente o cinema.

2) - O cinema como imaginário e revelador social

Todas as culturas possuem uma dimensão simbólica que se consubstancia na palavra, no gesto e na imagem. A palavra está presente nas narrativas e nos mitos; o gesto dá origem a ritos; a imagem produz ícones. Com o cinema, a cultura moderna encontrou, como em nenhum outro tempo da História, um instrumento para dar corpo à

sua dimensão simbólica: no mesmo espectáculo, acessível às massas e susceptível à mediatização, foi possível conjugar a palavra, o gesto e a imagem.

Morin (1977: 12-14) explica-nos o seu entendimento sobre o significado do cinema na cultura do nosso tempo. Para este autor, o cinema é uma «*arte da máquina*» muito mais bela, comovente e extraordinária do que qualquer outra forma de representação. Constituído como uma das marcas da Modernidade, o cinema provoca um «*sentimento de realidade*» que imana de imagens artificialmente reproduzidas no ecrã. Mas, ao fazer a ressurreição de duplos (alter-egos, outros-eu, ...) - que, por sua vez, derivam do arcaísmo da nossa existência – o cinema conduz-nos também, na opinião do autor, à caverna de Platão. Deste modo, o cinema remete, simultaneamente, para a modernidade do nosso tempo e para «*o arcaísmo dos nossos espíritos*».

Por outro lado, o cinema toca em questões primordiais da Filosofia e da Antropologia ao descrever-nos o Homem, não só como *homo faber* (o que fabrica instrumentos) e como *homo sapiens* (o racional e realista) mas, sobretudo, como *homo demens*, aquele que produz fantasmas, mitos, ideologias e magias. É a partir desta ideia que Morin (1977: 14) conclui que a «*realidade imaginária do cinema*» se encontra plasmada na «*realidade imaginária do Homem*».

A proposta metodológica de Morin (1977: 14-16) para a compreensão desta realidade imaginária assenta em dois princípios fundamentais: mais do que estudar o cinema à luz da Antropologia, é importante estudar *antropos* à luz do cinema; mais do que perceber a distinção entre real e imaginário, é essencial perceber a confusão entre estas duas dimensões da existência, «*a sua unidade complexa e a sua complementaridade*» (p.16).

A relação do Homem com o cinema é também considerada pelo autor nesta sua abordagem metodológica. Segundo Morin, o cinema é vivido pelo espectador em estado de dupla consciência, quando observa que «*ao mesmo tempo que somos intensamente envolvidos, possuídos, erotizados, exaltados, assustados, que amamos, sofremos, gozamos, odiamos, nunca deixamos de saber que estamos numa cadeira a contemplar um espectáculo imaginário*» (1977: 17).

Estas reflexões permitem que o autor nos apresente a sua grande conclusão: estudar o cinema é estudar o Homem imaginário (Morin, 1977: 20).

Também Ramonet (2000: 85-87) nos apresenta uma fundamentação sobre as qualidades desta arte enquanto indicador sociológico. Este autor procura demonstrar-nos que a análise do cinema e dos seus signos (estrutura, narrativa e estética) expõe as

tendências implícitas da sociedade que o produz, constituindo-se, deste modo, como um revelador social privilegiado. O primeiro exemplo a este nível foi o cinema expressionista alemão dos anos 20 do século passado. Numa Alemanha fortemente perturbada pelo pós-guerra, filmes como os de Fritz Lang e de Murnau apresentavam na sua trama o prenúncio da chegada iminente do nazismo.

Nos Estados Unidos, o início da década de 30 revelou também, no entendimento de Ramonet (2000: 88-92), um cinema fortemente influenciado pela situação económica e social da época. A aposta na produção de filmes de terror como *Frankenstein*, *Drácula*, *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* ou *King Kong* coincide com a vivência da profunda crise após o *crash* da Bolsa de Nova Iorque, em 1929. Por mais difícil que fosse a realidade da crise económica e social, esta não era tão aterradora quanto o imaginário dos pesadelos filmados a que os americanos assistiam no ecrã. Através deste terror imaginário exorcizavam-se problemas «menores» como o desemprego e a miséria. A crise tornava-se, assim, mais suportável.

Ramonet (2000: 87) observa que, seguindo a mesma tendência, o cinema japonês pós 1945 foi invadido por monstros delirantes e apocalípticos, como *Godzilla*, *Gorgo* ou *Gappa*, que mais não fizeram do que revelar medos enterrados e inquietações obscuramente escondidas depois do pesadelo da bomba atómica.

Os anos 70 trouxeram aos Estados Unidos uma nova e aguda crise: o choque petrolífero de 1973 fragilizou o dólar, as derrotas no Vietname e no Camboja descreditaram o exército, e o mediático escândalo *Watergate* destituiu o presidente. Os três poderes mais relevantes para a supremacia americana – económico, militar e político – haviam sido cabalmente postos em causa. Ramonet (2000: 94-98) repara que, mais uma vez, a tensão reflectiu-se no cinema com a produção de filmes de catástrofe - o naufrágio de *The Poseidon Adventure*, o incêndio de *A Torre do Inferno* - de *remakes* dos filmes de terror dos anos 30 e de novos filmes de terror como *O Exorcista*. Mais uma vez, os Estados Unidos procuraram exorcizar os fantasmas de uma crise através do cinema de catástrofe e de terror.

Mas nem só as grandes crises parecem produzir este fenómeno na produção cinematográfica. Também o cinema da década de 90 se caracterizou pela produção de inúmeros filmes de catástrofe apocalíptica e de ficção científica nos quais nos são apresentadas sociedades do futuro. Curiosamente, esta não foi uma década de crise económica ou social; aliás, tratou-se de um tempo de forte crescimento económico e de desemprego quase residual. No entanto, como observa Ramonet (2000: 103-106), há

uma crescente tensão provocada pela ideia de que o mundo «*vai mal*», de que o Homem rompeu com os equilíbrios ecológicos e de que a Humanidade é responsável pelos flagelos que a atormentam. Uma vez que o fim do milénio representa, segundo o livro do *Apocalypse*, o tempo de prestar contas, o castigo milenarista do tipo «Juízo Final» é trazido à luz por filmes como *O Dia da Independência* ou *Impacto Profundo*. Nesta década assistiu-se também à agudização do sentimento de tecnofobia, resultante das incertezas relacionadas com o acelerado desenvolvimento científico-tecnológico. Daí que a catástrofe seja entendida como um erro da razão ou como uma falha indesculpável da técnica. Ramonet conclui a sua fundamentação afirmando:

Todos estes filmes são tanto a expressão de uma visão dramática do mundo como uma defesa, original e pungente, contra uma tecnofilia demasiado beata. Esta defesa equivale a uma espécie de rito de passagem que faz admitir um novo estado da tecnologia ao apresentar alucinadamente as suas ameaças. (2000: 113).

Acreditando, tal como Morin, que o cinema nos revela o imaginário colectivamente partilhado e concordando com a fundamentação de Ramonet sobre as suas qualidades enquanto indicador sociológico, parecem estar finalmente reunidas as condições de partida para a análise de um conjunto de utopias tecnológicas apresentadas pela sétima das artes, bem como das respostas que as mesmas apresentam para a resolução dos desafios da Modernidade.

3) – Cinema e utopia tecnológica

Ao criar todo o tipo de imaginários em relação à condição humana, o cinema não podia deixar de fazer algumas incursões por prefigurações do futuro, nas quais se incluem as utopias tecnológicas. Não nos interessa aqui analisar o cinema de ficção científica ligado às viagens espaciais, como *2001 – Odisseia no Espaço* de Stanley Kubrick, ou à luta contra seres de outras galáxias, como *Alien* de Ridley Scott. Também a ideia de um recomeço dos tempos após o apocalipse que nos é apresentada em *O planeta dos macacos* - quer na sua versão original de 1968 realizada por Franklin J. Schaffner, quer no seu *remake* de 2001 de Tim Burton - não faz parte dos propósitos desta análise. Não se pretende, obviamente, colocar em causa a qualidade e a

pertinência das reflexões contidas nestes filmes, até porque se constituem como referências «obrigatórias» para todos os que se interessam por ficções relacionadas com o futuro. No entanto, a intenção de analisar as possíveis respostas das utopias tecnológicas aos desafios que se colocam ao cumprimento da Modernidade aponta para a selecção de filmes com uma abordagem mais transversal a modelos de sociedade baseados no desenvolvimento científico-tecnológico.

Tal como Zartarian & Noël sentiram em relação à ficção literária, a dificuldade prende-se, agora, com a grande diversidade de filmes que se enquadram nestes requisitos. Seguindo os princípios metodológicos que nortearam estes autores na composição da sua amostra, deverão ser seleccionadas quatro ficções que constituam reflexões ricas e profundas sobre o tema que nos interessa. Estas deverão ainda ser conhecidas pelo grande público e representar a produção cinematográfica de diferentes épocas. Assim, a partir do visionamento de uma primeira amostra mais alargada de filmes, foram seleccionados *Metropolis* de Fritz Lang, *O herói do ano 2000* de Woody Allen, *Blade Runner* de Ridley Scott e *Inteligência Artificial* de Steven Spielberg.

No próximo capítulo, esta selecção de utopias tecnológicas será analisada, sob a forma de estudos de caso, nomeadamente no que toca às suas possíveis respostas aos desafios que se colocam à concretização da Modernidade. A utopia que o imaginário moderno nos permite construir configura um caminho para ultrapassar estes desafios? Já sabemos que a resposta de Zartarian & Noël é negativa. Vejamos qual a resposta que os estudos de caso que a seguir se analisam poderá vir a dar.

Os estudos de caso realizados serão apresentados respeitando a seguinte ordem: Ficha Técnica, Justificação da selecção, Sinopse, Resposta aos desafios da Modernidade e Síntese crítica dos resultados.

Capítulo VII – *Resposta das utopias tecnológicas aos desafios à Modernidade: estudos de caso*

1) – Estudo de caso *Metropolis*

Ficha Técnica

Título Original: Metropolis

Ano: 1927

Realização: Fritz Lang

Argumento: Thea von Harbou e Fritz Lang, baseado na novela de Thea von Harbour *Metropolis*

Intérpretes: Brigitte Helm (Maria/andróide), Alfred Abel (Johann ‘Joh’ Fredersen), Gustav Fröhlich (Freder), Rudolf Klein-Rogge (Rotwang)

Produção: Erich Pommer

Fotografia: Horst von Harbou

Montagem: Eugen Schüfftan, Ernst Kunstmann

Música: Gottfried Huppertz

Género: Ficção Científica

Origem: Alemanha

Duração: 118 minutos

Distribuidora: UFA – Filmverleih GmbH, Berlin

Justificação da selecção

Metropolis, realizado pelo alemão Fritz Lang, constitui a primeira grande utopia tecnológica da história do cinema. Filme mudo inscrito na corrente expressionista, *Metropolis* foi, na época, uma superprodução com elevado orçamento, cujo fracasso inicial conduziu à falência os seus financiadores. É hoje considerado uma obra-prima, tendo-se tornado num filme de culto. A sua selecção justifica-se também pelo facto de ser um filme de produção europeia, ao contrário dos restantes, e, sobretudo, pelo seu conteúdo se manifestar ainda muito actual.

Sinopse

A acção deste filme situa-se por volta do ano 2000, numa cidade governada pelo super empresário industrial Joh Fredersen. Metropolis é uma cidade moderna, bela, limpa, organizada e rica, onde impera todo o tipo de tecnologia e na qual todos os habitantes levam uma existência saudável e hedonista. Apresentando-se como uma metáfora do paraíso prometido, esta cidade esconde, no entanto, no seu subsolo uma terrível realidade: milhares de operários escravizados vivem e trabalham num ambiente constituído por uma parafernália de máquinas tecnologicamente avançadas. Os operários têm na doce Maria a sua líder, que apela à espera paciente pela chegada do «Mediador», uma espécie de Messias que virá um dia para os arrancar da escravidão. Entretanto, Freder, filho de Fredersen, ao conhecer Maria, apaixona-se por ela.

Fredersen rapta Maria e ordena ao louco cientista Rotwang que crie um andróide à imagem dela, todavia mau e malévolo, de modo a que este a substitua no sub-mundo dos operários. Sem que os operários se apercebam desta troca, o robô Maria passa a incitar à rebelião, instalando o caos e precipitando uma espécie de apocalipse com a iminente explosão de toda a maquinaria existente na fábrica de Fredersen. A catástrofe, contudo, não chega a seu termo, devido à libertação da Maria humana e à atempada destruição do andróide que a substituíra.

O filme termina com a reconciliação entre Fredersen e os operários, promovida por Freder, que assim personifica o «Messias» libertador.

Qual a resposta de *Metropolis* aos desafios da Modernidade?

Realizado há mais de oitenta anos, *Metropolis* constitui uma notável reflexão sobre os grandes desafios que se colocavam à concretização da Modernidade na sua época, mantendo-se, contudo, impressionantemente actual no início deste século XXI. Apesar de se tratar de um filme mudo, a interpretação das suas respostas aos desafios da Modernidade revela-se clara num misto de pessimismo e de renovação da esperança.

Desafios ao cumprimento de uma sociedade moderna

1º desafio - Transformar a democracia num modelo de organização política de natureza participativa e, ao mesmo tempo, torná-la autónoma em relação ao modo de produção capitalista.

Na sua antecipação do futuro, este filme prevê que o mundo venha a ser governado pelo poder dos poucos, neste caso pelos grandes empresários capitalistas. As classes trabalhadoras não têm qualquer direito de participação na política da cidade, limitando-se à sua miserável rotina de trabalho numa indústria perigosa, na qual são frequentes os acidentes de trabalho perpetrados por máquinas tecnologicamente avançadas, mas de difícil controlo. É esta indústria que sustenta a fortuna e o poder daqueles que governam. Trata-se de uma visão que preconiza o triunfo do capitalismo e a concentração de poder nas mãos dos grandes empresários, numa sociedade claramente desigual. Todavia, a insustentabilidade deste sistema acaba por se revelar, o que conduz ao *happy end* da reconciliação entre poderosos e oprimidos.

A utopia tecnológica de *Metropolis* oferece-nos, assim, um cenário em que a supremacia da racionalidade cognitivo-instrumental, patente na detenção da tecnologia por parte do grande capital, significa o idílio apenas para uma pequena minoria. A reconciliação final - que constitui a verdadeira utopia deste filme - propõe-nos o entendimento entre todos os homens, o que só se torna possível após a destruição das máquinas que simbolizam o poder daqueles que as detêm. Uma democracia de todos e desligada do capitalismo é perspectivável, mas só quando a utopia deixa de ser tecnológica.

2º desafio - Criar uma consciência universal para a protecção do ambiente.

Metropolis apresenta-nos um futuro com dois tipos de ambiente distintos: a mega-cidade moderna, ordenada, limpa, com belas moradias e jardins luxuriantes onde habitam os ricos e poderosos, e o sub-mundo industrial, poluído, escuro e caótico no qual habitam os operários. A antevisão de dois mundos com diferentes atmosferas não deixa de ser curiosa aos olhos do observador dos dias de hoje: a crise do ambiente é global, mas sabe-se que são os habitantes dos países pobres quem mais sofre com as suas consequências. As indústrias poluentes também se têm vindo a deslocalizar, cada

vez mais, para países menos desenvolvidos e mais populosos, nos quais a mão-de-obra é barata e abundante. Deste modo, os países ricos, com uma actividade económica fortemente terciarizada, vão-se assemelhando a uma Metropolis, enquanto que os países em vias de desenvolvimento se vão aproximando paulatinamente do sub-mundo industrial que este filme nos apresenta.

Porém, a anunciada catástrofe no sub-mundo dos operários não deixa Fredersen indiferente. É certo que aquilo que o move são os seus interesses ligados ao lucro, e não a solidariedade com aqueles que se encontram em estado de pré-agonia. O fim desse sub-mundo significa o fim do seu poder: é lá que se encontra a sua gigantesca indústria repleta de máquinas sofisticadas. Contudo, os diferentes interesses convergem para salvar um mundo que se encontra perto do seu fim: uns procuram salvar a pele, outros, a fortuna. Os esforços conjuntos do capitalista e dos operários demonstram-se insuficientes em relação às máquinas, mas permitem poupar a vida dos muitos que ali habitam.

É possível encontrar, na utopia tecnológica de *Metropolis*, a consciência de que o avanço da tecnologia industrial coloca o ambiente em perigo, fazendo perecer as condições de sobrevivência de milhares de seres humanos. Mas, a intervenção de todos só se vislumbra perante o iminente apocalipse do sub-mundo. No final, a catástrofe destrói as tecnologias, a atmosfera é salva e os operários sobrevivem. Mais uma vez a utopia é possível quando deixa de ser tecnológica.

3º desafio - Construir uma sociedade da informação que configure uma oportunidade de participação de todos no sistema democrático.

Metropolis foi realizado muito antes da massificação dos media e da era da informática. Talvez por isso, não se encontrem alusões significativas à sociedade da informação nesta antecipação do futuro. Parece, no entanto, relevante referir que no gabinete de Fredersen existem ecrãs nas paredes, nos quais os seus contabilistas vão realizando todo o tipo de cálculos. Despesas, receitas e lucros são apurados a partir da introdução de dados nestes dispositivos tecnológicos, numa clara antevisão do escritório da era digital. De observar ainda, que a todos os operários são associados códigos numéricos, de forma a permitir uma rápida identificação dos mesmos. O processamento de informação é uma realidade em *Metropolis*, mas não lhe é dado um tratamento

suficientemente aprofundado, para que lhe possamos interpretar qualquer resposta a este terceiro desafio da Modernidade.

4º Desafio - Impedir que a globalização se transforme num instrumento de domínio do Ocidente, conduzindo-a no sentido da criação de uma comunidade do bem-estar universal.

O fenómeno da globalização pós «Guerra-Fria» estava muito longe de acontecer na época em que este filme foi rodado. A equipa comandada por Fritz Lang não teve como equacionar esta questão na sua abordagem ao futuro. No entanto, é notável a forma como *Metropolis* antecipa uma das principais questões que a globalização hoje nos coloca: a existência de dois mundos no mesmo mundo. O mundo dos poderosos, rico, limpo e organizado pode ser considerado uma metáfora do Ocidente dos nossos tempos, enquanto que o mundo dos operários, pobre, sujo e caótico pode bem representar a vida nos países em vias de desenvolvimento. A existência destes dois mundos tão diferentes e desiguais inviabiliza a realização de uma comunidade do bem-estar universal. A mensagem de *Metropolis* a este respeito é, contudo, uma mensagem de esperança. A reconciliação final entre Fredersen e os operários pretende demonstrar que o desejo de um outro mundo, mais fraterno e mais justo, deve ser mantido. Sem esse desejo de utopia não parece ser possível realizar a Modernidade.

Desafios à assumpção de uma existência humana moderna

5º Desafio - Obliterar o individualismo e o neo-tribalismo como formas de viver em sociedade, procurando um sentido de existência social mais abrangente e integrador.

As formas de vida em sociedade que *Metropolis* nos apresenta não se parecem com o individualismo ou com o neo-tribalismo. Quer no mundo dos poderosos, quer no mundo dos operários o existir social é fortemente comunitário. Apenas os representantes da racionalidade cognitivo-instrumental, o empresário Joh Fredersen e o cientista Rotwang, parecem levar uma vida mais isolada e solitária. No entanto, há que salientar uma cena de *Metropolis* que exprime bem como formas de neo-tribalismo podem emergir nas sociedades comunitárias. O auto de fé que condena Maria à morte na fogueira é promovido por iniciativa popular, após os operários concluírem que esta é

a causadora do iminente apocalipse. Sem saberem que se a condenada é o robô ou a Maria humana, uma vez que não as conseguem distinguir, os carrascos sacrificam uma delas rejubilando durante o atroz espetáculo. Esta passagem do filme recorda-nos que comportamentos considerados banidos das sociedades modernas (motins, revoltas populares), voltam a recrudescer nos dias de hoje demonstrando o quanto a nossa Modernidade se encontra inacabada.

Deste modo, é possível concluir que o futuro que esta utopia tecnológica nos propõe é marcado pelo sentido de comunidade, embora o individualismo e o neo-tribalismo sejam tomados em consideração enquanto manifestações pontuais de uma existência menos salutar.

6º Desafio - Evitar a ignorância da especialização, apelando a um tipo de educação mais humanista e menos centrada na racionalidade cognitivo-instrumental.

O futuro que *Metropolis* nos apresenta foi imaginado há mais de oitenta anos, num tempo em algumas das questões que nos ocupam neste trabalho ainda não se colocavam com a mesma agudeza com que se manifestam hoje. Não obstante, a especialização baseada na racionalidade cognitivo-instrumental imposta ao mundo moderno faz parte do perfil de alguns dos personagens desta utopia tecnológica. O empresário Joh Fredersen ocupa-se das contas relacionadas com as suas indústrias, o cientista Rotwang vive centrado nas suas investigações e nos seus inventos, enquanto que os operários obedecem à sua rotina fabril. Todos parecem ser inteiramente competentes nas funções que desempenham o que permite manter o *status quo* deste mundo planificado. Mas é precisamente esta especialização que conduz à cegueira sobre as possíveis consequências de uma sociedade baseada no capitalismo e na tecnologia. Fredersen não se apercebe que a escravidão dos operários pode transformar-se em revolta, Rotwang não antecipa os efeitos que o seu robô pode causar e os operários vão-se resignando à sua infelicidade sem perspectivar outra condição para as suas vidas.

O desejo de outro sentido para a vida formulado por Maria vem alterar este estado de coisas. Entendendo que todos os seres humanos devem partilhar dos mesmos direitos e da mesma dignidade, Maria inicia um processo de esclarecimento junto aos operários de modo a que estes se apercebam da sua miserável condição, apelando, contudo, a uma paciente espera pelo «Messias» libertador. Entretanto, Freder e Maria apaixonam-se e aproximam-se. É então que a jovem mostra ao seu amado o verdadeiro

mundo de Metropolis, para além dos clubes de desporto e de diversão que o filho de Fredersen frequenta. Impressionado com as condições de vida no sub-mundo dos operários, Freder passa a apoiar Maria na sua luta pela dignidade universal.

Freder e Maria são, assim, os personagens que incarnam a cultura humanista contra os excessos da racionalidade cognitivo-instrumental do capitalismo e da técnica, posição que conseguem levar a bom porto no *happy end* desta utopia tecnológica. Depois de destruída a maquinaria das indústrias de Fredersen e aniquilado o robô que se fazia passar por Maria, Freder assume o papel de mediador entre o seu pai e os operários conseguindo promover a reconciliação final. Freder é o «Messias» anunciado por Maria, o tão desejado e aguardado libertador do sub-mundo dos operários.

É assim que *Metropolis* nos transmite uma mensagem de esperança, fazendo-nos acreditar que é possível edificar uma outra Modernidade.

7º Desafio - *Rejeitar a concepção maquínica e inumana do Homem que a tecnociência nos tem vindo a impor.*

O robô concebido por Rotwang, para substituir Maria no sub-mundo dos operários, é tão perfeito que ninguém dá conta da diferença entre mulher humana e mulher-máquina. Só o louco cientista e Fredersen conhecem todo o segredo em torno desta troca, aliás, foram eles que a engendraram. É assim que a racionalidade cognitivo-instrumental, representada por estes dois personagens, aceita e realiza a concepção maquínica do humano sem antecipar as consequências que a circulação de um ser com estas características pode acarretar.

O andróide Maria, programado para ser malévolo e desgraçar os operários, acaba por se exceder nas funções que lhe são confiadas, escapando ao controlo dos seus mentores e promovendo a destruição do sub-mundo industrial. Esta espécie de apocalipse aterroriza os operários, que não querem ter um fim tão atroz, e Fredersen, que não quer perder a base da sua faustosa fortuna e do seu enorme poder.

A destruição do andróide e o salvamento da Maria humana simbolizam a rejeição da dimensão maquínica e inumana inerente aos seres programados e manipulados que a tecnologia nos permite conceber. Mais uma vez, *Metropolis* nos deixa uma mensagem otimista sobre as opções que a Humanidade deverá fazer no futuro.

Síntese crítica dos resultados

Metropolis consoma o grande ideal de reconciliação da Humanidade que a Modernidade nos legou. Mas isto só é possível porque se trata de uma utopia tecnológica que no final se desembaraça da sua tecnologia. Desenvolvendo-se na resolução da tensão entre afirmação utópica e negação da técnica, *Metropolis* constitui uma visão para o cumprimento da Modernidade que precisa de utopia, mas dispensa a tecnologia.

2) – Estudo de caso *O herói do ano 2000*

Ficha Técnica

Título Original: Sleeper

Ano: 1973

Realização: Woody Allen

Argumento: Woody Allen e Marshall Brickman

Intérpretes: Woody Allen (Miles Monroe), Diane Keaton (Luna Schlosser), John Beck (Erno Windt), Mary Gregory (Dr. Melik), Don Keifer (Dr. Tryon).

Produção: Charles H. Joffe e Jack Rollins

Fotografia: David M. Walsh

Montagem: Trudy Ship

Música: Woody Allen

Género: Comédia / Ficção Científica

Origem: EUA

Duração: 83 minutos

Distribuidora: Informação indisponível

Justificação da selecção

Realizado em 1973, *O Herói do Ano 2000* constitui a grande utopia tecnológica de uma década marcada pela crise internacional e pelo pessimismo. Abordando de forma satírica todas as grandes questões que se colocavam a um futuro incerto, este filme é entendido como uma antevisão crítica do mundo que nos é possível construir. Mais de trinta anos passados, é ainda hoje um filme muito actual.

Sinopse

Depois do apocalipse causado pela guerra nuclear e da reedificação do novo mundo, um homem submetido ao processo de criogenia (congelamento para adiamento da morte) há cerca de duzentos anos, é devolvido à vida, confrontando-se com um tempo diferente do seu, ao qual terá que se adaptar. A sociedade que o recebe no ano 2173 parece estar dividida em dois grandes grupos: os que vivem atormentados por um regime totalitário que controla tudo e todos, e os que vivem de forma acrítica compensados pelo conforto proporcionado pelo elevado grau de sofisticação científica e tecnológica e pela organização limpa e asséptica do meio ambiente. É precisamente uma equipa de cientistas inconformados quem tem a ideia de trazer Miles para este mundo do futuro. Numa sociedade em que todos os indivíduos são identificados, catalogados e controlados por poderosas tecnologias, poucos são os que se arriscam a participar em actividades consideradas subversivas pelo «Grande Líder», o ditador que governa este mundo unificado. Miles não consta no sistema informático, podendo por isso movimentar-se no sentido de apoiar a resistência sem ser identificado e, assim, derrubar o regime totalitário.

As inúmeras peripécias vividas pelo protagonista mostram-nos um mundo único, dominado pelo capitalismo das grandes multinacionais e pela lógica da tecnologia, onde qualquer dissidência é tratada com recurso à «lavagem cerebral». Robôs antropomórficos, vegetais em tamanho gigante, fatos espaciais e uma polícia sempre vigilante e interventiva são alguns dos ingredientes que, à mistura, complicam a missão de Miles neste mundo do futuro. Mas a ligação a Luna, dona de Miles enquanto este se faz passar por robô, e sua companheira de aventuras a partir do momento em que o mesmo se revela como homem, permite-lhe escapar de um destino atroz.

Qual a resposta de *O herói do ano 2000* aos desafios da Modernidade?

Apesar de se apresentar em registo de comédia, esta utopia tecnológica afigura-se como a mais completa, de entre as seleccionadas, do ponto de vista da reflexão que nos sugere. A história é-nos contada de forma muito viva, a sociedade é-nos caracterizada de forma muito complexa e os personagens são muito críticos e opinativos.

Desafios ao cumprimento de uma sociedade moderna

1º desafio - Transformar a democracia num modelo de organização política de natureza participativa e, ao mesmo tempo, torná-la autónoma em relação ao modo de produção capitalista.

Nesta visão do futuro, Woody Allen apresenta-nos um mundo unificado governado por um homem a quem chamam «Grande Líder». A presença deste ditador faz-se sentir na vida quotidiana da população planetária: aparece todos os dias no encerramento da emissão televisiva e faz um discurso semanal ao qual todos devem assistir. Aliás, não assistir a este discurso ou perder parte dele é considerado um pecado a redimir no confessionário electrónico. Todas as pessoas suspeitas de conspirar contra o «Grande Líder» são capturadas pela polícia e submetidas a um processo de «lavagem cerebral», ou seja, de simplificação do cérebro.

É sob este totalitarismo que um grupo de resistentes, escondido na floresta, começa a organizar uma revolução. Todavia, a resistência teme que o novo projecto governamental – o Projecto Aires – tenha por objectivo aniquilá-la. A missão de Miles é descobrir em que consiste este projecto.

O objectivo deste Projecto Aires é, porém, bastante diferente: trata-se de um projecto de clonagem do «Grande Líder», uma vez que este foi morto num atentado que não chegou ao conhecimento público. A cúpula política que assessorava o ditador não conseguiu, entretanto, identificar alguém ao nível da sua sucessão. Todavia, cientistas próximos do poder conseguiram conservar o nariz do «Grande Líder». A única solução possível para manter o *status quo* em que vive a sociedade mundial é reconstituir o homem que a governou a partir da parte do corpo que se salvou.

Miles consegue boicotar o Projecto Aires com a ajuda de Luna e, assim, abrir caminho à tomada do poder por parte da resistência. Contudo, Miles procura refrear o entusiasmo de Luna em relação à nova liderança de Erno, antecipando que este, uma vez no poder, não será muito diferente do ditador anterior. Segundo o protagonista desta utopia tecnológica, não existem soluções políticas para os males do mundo.

Em *O herói do ano 2000*, a sociedade normalizada sob a liderança do «Grande Líder» encontra no capitalismo a sua forma de organização económica. Neste mundo único, a economia é dominada pelas grandes multinacionais, curiosamente aquelas que

conhecemos hoje (a MacDonal'd's, por exemplo). O capitalismo permite que a sociedade seja suficientemente rica através de uma tecnologia que produz a abundância para todos. Os campos agrícolas exibem bens alimentares em tamanho gigante cultivados com o recurso a alimentadores electrónicos. As indústrias produzem em série todo o tipo de electrodomésticos e aparelhagens, sendo a mais importante a que produz robôs. O controlo da actividade económica permite ao «Grande Líder» oferecer casa e bens essenciais àqueles a quem faz a «lavagem cerebral». É desta forma que o ditador mantém a população mundial sob o seu comando: o binómio economia / tecnologia é o garante da sua perpetuação no poder.

Autocracia enredada no capitalismo é o cenário que esta utopia tecnológica nos propõe para um futuro sem Modernidade.

2º desafio - *Criar uma consciência universal para a protecção do ambiente.*

A acção deste filme decorre no ano de 2173. Cerca de cem anos antes, ocorreu uma guerra nuclear que destruiu o mundo. Mas o apocalipse não significou o fim: os sobreviventes edificaram um novo mundo, único e sem divisões territoriais. A natureza renasceu e apresenta-se mais bela e viva do que nunca: por todo lado se vêem florestas verdejantes e enormes jardins.

A consciência ambiental neste novo mundo está presente aos mais diversos níveis. Já não existem cidades para evitar a pressão urbanística e demográfica sobre a natureza, as pessoas passaram a viver em casas isoladas espalhadas pelo território. Luna trata os resíduos que produz na sua própria casa e, supostamente, esta será uma prática comum. Tudo se encontra imaculadamente limpo e até o vestuário dos personagens é invariavelmente branco.

A consciência universal para a protecção do ambiente parece ter triunfado nesta utopia tecnológica. Mas esta não é uma visão assim tão optimista quanto possa parecer à primeira vista. A integração da defesa do ambiente no *modus vivendi* da sociedade só se dá depois do apocalipse, depois de o Homem ter destruído o seu habitat com uma ogiva nuclear. A esperança reside mais na possibilidade de a natureza se auto-reconstituir do que na alteração dos hábitos dos modernos da actualidade.

3º desafio - Construir uma sociedade da informação que configure uma oportunidade de participação de todos no sistema democrático.

A sociedade da informação foi constituída nesta utopia tecnológica, mas com resultados opostos aos pretendidos. A informática não serve a participação de todos, até porque se vive sob um regime autoritário. Em vez disso, os sistemas de informação servem para registar, catalogar e vigiar todos os cidadãos. Ninguém escapa a esta vigilância e é precisamente por isso que Miles é «ressuscitado». As movimentações das pessoas são seguidas, a polícia anda por toda a parte, prendendo todos os suspeitos. Miles acaba por ser capturado, mesmo não estando registado no sistema informático. É-lhe feita uma «lavagem cerebral» com recurso a uma engenhoca técnica. Depois são-lhe oferecidos pelo «Grande Líder» casa, móveis, electrodomésticos, um emprego rotineiro, uma bola especial para se drogar sempre que lhe apetece e o apoio de um conselheiro que o irá acompanhar na sua integração. Que mais pode um homem querer na vida?

Miles é salvo deste destino atroz por Luna que, entretanto, se junta à resistência. Depois de lhe reprogramarem o cérebro, Miles volta à sua missão inicial: descobrir o que é o Projecto Aires.

É assim que esta utopia tecnológica antecipa a sociedade da informação, como um grande dispositivo informático capaz de retirar a liberdade aos cidadãos, vigiando-os, controlando-os e reprimindo-os. Esta é uma sociedade da informação que não serve os propósitos da democracia, mas sim os interesses do totalitarismo.

4º Desafio - Impedir que a globalização se transforme num instrumento de domínio do Ocidente, conduzindo-a no sentido da criação de uma comunidade do bem-estar universal.

A sociedade de *O herói do ano 2000* constitui uma comunidade universal do bem-estar material. A globalização económica permitiu uma abundância capaz de satisfazer as necessidades de todos os cidadãos; a globalização política assegura a sua distribuição. O modelo de vida é claramente ocidental. Mas este bem-estar material não se pode confundir com bem-estar geral. A falta de liberdade de pensamento, a opressão política do totalitarismo e o risco de uma simplificação do cérebro são demónios que pairam sobre a vida dos homens e das mulheres que vivem neste futuro. A globalização configura, assim, um instrumento de domínio do «Grande Líder», do

capitalismo e da tecnologia que o protegem, mais do que uma possibilidade de bem-estar universal. O futuro que esta utopia tecnológica nos propõe não resolve o quarto desafio que se coloca à Modernidade.

Desafios à assumpção de uma existência humana moderna

5º Desafio - Obliterar o individualismo e o neo-tribalismo como formas de viver em sociedade, procurando um sentido de existência social mais abrangente e integrador.

O herói do ano 2000 é uma utopia tecnológica que não nos dá muitas pistas sobre esta questão. É possível identificar o fenómeno da pequena tribo no grupo de cientistas que «ressuscita» Miles, no grupo de amigos intelectuais de Luna e no grupo que constitui a resistência escondida na floresta. O filme permite-nos observar este último grupo unido pela partilha de um mesmo ideal e organizado sob um *modus vivendi* muito próprio. O facto de quase não existirem núcleos populacionais dificulta o sentido de comunidade. As pessoas organizam-se em grupos de pertença à volta de interesses específicos. Não se vislumbram alternativas a este existir social, mesmo depois de se saber que a resistência irá liderar a revolução. Estas são, contudo, observações que não nos permitem fazer interpretações mais ricas e mais conclusivas sobre a forma como esta utopia tecnológica responde ao quinto desafio da Modernidade.

6º Desafio - Evitar a ignorância da especialização, apelando a um tipo de educação mais humanista e menos centrada na racionalidade cognitivo-instrumental.

Neste filme, a ignorância aparece mais ligada ao conformismo realizado pelo conforto capitalista e tecnológico do que à especialização. Os cientistas capazes de produzir «milagres da técnica», como a ressurreição de Miles, são também aqueles que se mostram mais críticos em relação ao regime autoritário do «Grande Líder». Estes especialistas procuram, correndo para isso muitos riscos, mudar o mundo para melhor e libertar a população das garras de um totalitarismo vigilante e intrusivo.

Os intelectuais que frequentam a casa de Luna também se manifestam críticos em relação ao modo de vida que aquela sociedade lhes impõe; aliás, um deles foi capturado e sujeito a uma «lavagem cerebral» mal executada e fatal. Luna, no entanto, não entende porque é que as pessoas se revoltam. Na opinião da mais ilustre poetisa do

futuro, as pessoas vivem com muito conforto, dispõe de tecnologias que as auxiliam em todas as tarefas, têm robôs para fazer os trabalhos domésticos e acedem à bola especial que lhes permite experimentar sensações fantásticas. Luna parece estar condenada à especialização acrítica, mas Miles consegue fazê-la perceber em que sociedade é que vivem. Quando Luna é ameaçada pela polícia de «lavagem cerebral», passa definitivamente para o lado dos que lutam por um mundo mais livre.

O primado da racionalidade cognitivo-instrumental que rege esta sociedade não consegue impor-se à consciência crítica do Homem. Não é necessária qualquer revolução educativa ou qualquer transformação da estrutura do emprego; os valores humanistas da liberdade, da criatividade e da auto-determinação emergem naturalmente na vontade do Homem.

Na antevisão apresentada em *O herói do ano 2000*, este desafio nem sequer chega a colocar-se.

7º Desafio - Rejeitar a concepção maquínica e inumana do Homem que a tecnociência nos tem vindo a impor.

De entre as quatro utopias tecnológicas seleccionadas para esta amostra, *O herói do ano 2000* é aquela que menos se centra na resposta ao sétimo desafio que se coloca à Modernidade. Apesar disso, não deixa de nos sugerir reflexões bastante interessantes sobre este tema. Os robôs antropomórficos são produzidos em série para trabalhar nas tarefas domésticas, mas nada nos é dito sobre o grau de sofisticação tecnológica dos mesmos. Nenhum robô se faz passar por humano; o que acontece é precisamente o contrário: para salvar a pele, Miles faz-se passar por andróide junto à polícia que o persegue. Em nenhum momento se coloca com pertinência a questão da confusão entre humano e inumano. O robô é um electrodoméstico como outro qualquer. Há uma clara distinção entre Homem e máquina mas, apesar disso, é possível observar a humanização do objecto da técnica e a tecnicização do corpo humano. Em relação a esta última questão há três aspectos a considerar.

O primeiro prende-se com Miles, um homem apenas possível através da técnica que o descongelou e o devolveu à vida; o protagonista deste filme não deixa de ser humano, mas há um pouco de tecnologia nesta sua segunda existência no futuro. Woody Allen aproveita, aliás, para satirizar o despertar de Miles, fazendo lembrar a activação do monstro criado por Frankenstein.

Em segundo lugar, há que considerar duas curiosas máquinas que esta utopia postula para o futuro: o confessor electrónico e o orgasmatómetro. A primeira máquina substitui a figura do confessor, ouvindo e processando os pecados dos crentes e decidindo a penitência ou o perdão. Por seu lado, o orgasmatómetro procura superar a impotência de todos os homens e a frigidez de todas as mulheres. Estas são limitações fisiológicas que resultaram da catástrofe nuclear e a única forma de viver uma sexualidade satisfatória é recorrendo à tecnologia, a uma espécie de cabine luminosa na qual o casal enamorado entra para se amar. Todas as pessoas têm em casa um orgasmatómetro, da mesma forma que têm um frigorífico ou uma televisão.

Por fim, a tecnologia médica que permite simplificar, desactivar ou reactivar o cérebro, e a possibilidade de se recorrer à clonagem, mostram bem como o desenvolvimento da técnica poderá permitir a manipulação do corpo e da vida.

Este é, então, um futuro que aceita a concepção maquínica do Homem mais pela máquina que completa o humano na sua imperfeição do que pela máquina que o seu corpo possa.

Síntese crítica dos resultados

As contradições do mundo moderno são encaradas, de forma geral, com uma forte dose de pessimismo nesta utopia tecnológica. A questão política é, e será sempre, irresolúvel; o domínio do mundo pelo capitalismo galopante não encontra alternativas; a tecnologia impõe-se na vida do Homem como forma de opressão (no caso das TIC) e como forma de sobrevivência (no caso do orgasmatómetro, por exemplo). O mundo será um só, único e global, não admitindo liberdades ou diferenças. A protecção do ambiente encontra uma consciência universal, mas só depois de consumada a catástrofe nuclear.

Todavia, parece haver uma esperança. A racionalidade cognitivo-instrumental, mesmo quando imposta como forma de «pensamento único», não consegue aniquilar a consciência crítica nem a vontade de liberdade intrínsecas à natureza humana. É impossível realizar a Modernidade, mas é possível continuar a pensar e a sonhar.

3) – Estudo de caso *Blade Runner*

Ficha Técnica

Título Original: Blade Runner

Realização: Ridley Scott

Argumento: Hampton Fancher e David Peoples, baseado na novela de Philip K. Dick, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*

Intérpretes: Harrison Ford (Rick Deckard), Rutger Hauer (Roy Batty), Sean Young (Rachael); Edward James Olmos (Gaff), M. Emmet Walsh (Bryant), Daryl Hannah (Pris).

Produção: Michael Deeley

Fotografia: Jordan Cronenweth

Montagem: Marsha Nakashima

Música: Vangelis

Género: Ficção Científica

Origem: EUA

Duração: 117 m.

Distribuidora: Time Warner Entertainment Company

Justificação da selecção

Este filme constitui uma adaptação ao cinema da novela *Do Androids Dream of Electric Sheep?* da autoria de Philip K. Dick, escritor de referência no domínio da ficção científica e ídolo dos percursos da estética cyberpunk. *Blade Runner* foi considerado pelo *British Film Institute* e pelo *American Film Institute* como um dos filmes mais influentes do século XX. A sua abordagem ética à questão da produção de vida artificial distanciou-o de outros filmes do género que, até aí, se situavam numa lógica de

entretenimento Tornou-se num filme de culto sujeito a múltiplas interpretações, sobretudo após Ridley Scott ter mostrado a sua versão *director's cut*⁴⁸ em 1992.

Sinopse

Após várias evoluções na concepção de *replicants* – andróides quase tão perfeitos quanto o Homem – são colocados em circulação modelos com uma inteligência equivalente à dos humanos, embora incapazes de exprimir emoções. Todavia, ao fim de alguns anos de vida, os *replicants* aprendem a reagir emocionalmente. De modo a evitar este fenómeno, a última geração destes andróides – os Nexus 6 – é concebida para uma duração máxima de quatro anos. Também passa a ser proibida a sua permanência na Terra: os *replicants* apenas podem habitar nas colónias espaciais, onde assumem funções específicas sob o comando humano. Revoltados com a sua condição de escravos e com a sua curta duração, seis exemplares do Nexus 6 evadem-se da colónia onde se encontravam, regressando à Terra com o fim de obter junto ao seu criador – o genial Dr. Tyrell – um tempo de vida mais longo.

Em Los Angeles, no ano 2019, a polícia é alertada sobre a fuga dos seis andróides. Rick Deckard, um *ex-blade runner* (agente especializado no extermínio de *replicants*), é incumbido da perigosa missão de os retirar de circulação. De forma a reassumir estas funções, Deckard dirige-se à Tyrell Corporation onde realiza testes a Rachael com o objectivo de apurar se a mesma é um *replicant* ou uma mulher humana. Exemplar experimental do novo modelo concebido por Dr. Tyrell, Rachael quase consegue iludir Deckard com as suas reacções emocionais.

O *blade runner* inicia, então, a sua perseguição aos *replicants* evadidos, ao mesmo tempo que se apaixona por Rachael.

⁴⁸ Os interesses comerciais em torno deste filme não permitiram que Ridley Scott estresse *Blade Runner* conforme o tinha idealizado. A *domestic cut* apresentada ao mundo em 1982 omite pormenores e termina com um *happy end* mais rentável em termos de bilheteira. Porém, dez anos mais tarde, o realizador decide mostrar o seu projecto inicial na sua *director's cut*. Nesta versão é retirada a voz *off* do narrador, é editada uma cena que introduz maior subjectividade à narrativa e o final torna-se enigmático aos olhos do espectador. Para este estudo de caso foram visionadas as duas versões. As diferenças entre elas não se constituem, contudo, significativas para o propósito do estudo.

Qual a resposta de *Blade Runner* aos desafios da Modernidade?

Este é o filme, de entre os seleccionados para esta amostra, que apresenta as respostas mais subtis aos desafios identificados para o cumprimento da Modernidade. Quase nada nos é explicado ou mostrado de forma concreta, o que leva a que quase tudo tenha que ser interpretado a partir dos cenários, das atmosferas e da interacção entre os personagens. Este exercício de interpretação é, contudo, facilitado pela utilização de recursos estilísticos plenos de simbologia e de significado.

Desafios ao cumprimento de uma sociedade moderna

1º desafio - Transformar a democracia num modelo de organização política de natureza participativa e, ao mesmo tempo, torná-la autónoma em relação ao modo de produção capitalista.

Blade Runner é uma ficção que pouco nos indica sobre a forma de organização política da sociedade do futuro. Uma ruidosa propaganda apregoa estribilhos que apelam ao cumprimento de determinados comportamentos considerados desejáveis. É possível, assim, observar que os personagens se movimentam num mundo com duras regras impostas num clima de medo e de suspeição. A participação nos empreendimentos da sociedade cabe a todos, uma vez que os mesmos pressupõem o trabalho dos *replicants*. Os andróides não gozam, contudo, dos mesmos direitos que os humanos, estando, aliás, proibidos de circular na Terra.

A economia capitalista encontra-se bem patente na quantidade de indústrias e refinarias. O poder encontra-se nas mãos da racionalidade cognitivo-instrumental: o grande empresário da tecnologia humanóide, Dr. Tyrell, vive como se de um semi-deus se tratasse. Toda a cidade de Los Angeles emana luminosa publicidade apelando ao consumo dos muitos milhões de habitantes que enchem as ruas. Os personagens movimentam-se num espaço frenético onde abundam automóveis, tecnologias, restaurantes temáticos e estabelecimentos de diversão. Não sabemos se este é um mundo democrático em sentido restrito ou totalitário, mas sabemos que o futuro que nos é proposto por *Blade Runner* está irremediavelmente ligado à economia do grande capital e do consumo de massas.

2º desafio - Criar uma consciência universal para a protecção do ambiente.

A atmosfera na qual se desenrola a acção de *Blade Runner* é escura e caótica. A mega-cidade de enormes edifícios e densamente povoada parece estar sempre sob um espesso manto de neblina e chove frequentemente. O clima solarengo da Califórnia actual parece ter-se alterado radicalmente. Nada nos é indicado sobre as razões desta alteração climática. Poluição? Catástrofe nuclear? Ficamos na dúvida. Este filme dá-nos, assim, a visão de um mundo futuro que vive nas trevas utilizando para isso uma estética claramente *cyberpunk*.

Ao mesmo tempo, a propaganda que se ouve nas ruas incita à emigração para as novas colónias que existem no espaço galáctico. Daqui se poderá depreender a iminente insustentabilidade ambiental vivida na Los Angeles de 2019 e a necessidade de reduzir a pressão sobre os recursos ainda existentes. Por outro lado, os animais que figuram em *Blade Runner* são todos artificiais. Do cão de companhia do engenheiro genético Sebastian à coruja mascote da Tyrell Corporation, passando pela serpente da encantadora Zhora, os *animoids* que povoam este futuro indiciam a possibilidade de estas espécies, na sua acepção natural, terem sido extintas.

Blade Runner propõe-nos, desta forma, uma perspectiva pessimista sobre a evolução do ambiente do nosso planeta, revelando medidas remediativas e não as desejáveis medidas preventivas para conter o colapso deste nosso habitat.

3º desafio - Construir uma sociedade da informação que configure uma oportunidade de participação de todos no sistema democrático.

As tecnologias ligadas ao processamento de informação e à comunicação não constituem um objecto privilegiado na trama de *Blade Runner*. Apenas nos apercebemos da sua utilização aquando da chegada de Sebastian, o engenheiro genético, na sua visita ao Dr. Tyrell. Recolhido no quarto e preparando-se para dormir, Tyrell é informado através de dispositivos electrónicos que Sebastian entrou no edifício. Entretanto, o empresário-cientista acciona outro dispositivo para poder conversar com o visitante enquanto este sobe no elevador. Existem tecnologias que controlam os movimentos das pessoas para utilizações ligadas à segurança do espaço privado, mas nada mais é possível aferir no que toca ao terceiro desafio identificado para o cumprimento da Modernidade.

4º Desafio - Impedir que a globalização se transforme num instrumento de domínio do Ocidente, conduzindo-a no sentido da criação de uma comunidade do bem-estar universal.

O mundo de *Blade Runner* parece ser global. Na Los Angeles de 2019 vêm-se tantos asiáticos como caucasianos. A língua que as pessoas falam nas ruas é um novo idioma que mistura japonês e espanhol. As mulheres que aparecem nos painéis electrónicos de publicidade também são japonesas, numa clara alusão à disseminação da cultura nipónica possivelmente operada a partir da sua supremacia tecnológica. Mas a globalização não se cinge à Terra: a colonização de novos mundos no espaço extra-terrestre aponta para a globalização da galáxia. Que tipo de globalização nos esperará?

A lógica capitalista do universo de *Blade Runner* e a clara ausência de bem-estar entre os personagens aponta para a propagação da globalização que se encontra hoje em curso até ao limite. Eis um modelo de sociedade que vive num mundo que se estende a outros mundos numa globalização imparável.

Desafios à assumpção de uma existência humana moderna

5º Desafio - Obliterar o individualismo e o neo-tribalismo como formas de viver em sociedade, procurando um sentido de existência social mais abrangente e integrador.

A existência, em *Blade Runner*, é-nos apresentada sob o signo do individualismo. Todos os personagens são indivíduos solitários no meio da multidão. Os humanos vivem sozinhos nos seus apartamentos, enquanto os *replicants* deambulam sozinhos pelo mundo. Os andróides evadidos dispersam-se: cada um deles procura sobreviver à sua maneira.

Os interesses individuais sobrepõem-se claramente aos interesses da comunidade. Deckard aceita a missão de *blade runner* mais para salvaguardar a sua situação profissional do que para proteger os humanos da acção dos *replicants*. Dr. Tyrell ensaia um novo modelo de andróide capaz de sentir emoções a partir de implantes de memória humana, para seu gozo pessoal. Interessa-lhe mais o poder e o reconhecimento da sua excelência científica do que o destino da sua criatura. Numa sociedade que hostiliza os *replicants* precisamente pela possibilidade de estes poderem sentir emoções e assim se confundirem com o Homem, a experiência de Tyrell só pode

ser interpretada à luz de um narcisismo individualista e irresponsável. Também Roy Batty, o líder dos andróides evadidos, manifesta um comportamento individualista na sua conversa com Dr. Tyrell: ao reclamar por mais tempo de vida para si próprio parece esquecer que outros *replicants* partilham da mesma aspiração. Esta atitude é ainda mais evidente dado o facto de se fazer acompanhar por Pris, uma *replicant* para quem a existência está no limiar.

Na sociedade do futuro que nos é proposta por esta utopia tecnológica, o individualismo não foi obliterado, não foi substituído por uma forma de existir que proteja os interesses de um bem comum.

6º Desafio - Evitar a ignorância da especialização, apelando a um tipo de educação mais humanista e menos centrada na racionalidade cognitivo-instrumental.

Os humanos retratados neste filme são grandes especialistas no seu domínio do saber: Deckard é o melhor dos *blade runners*, Dr. Tyrell é o mais genial criador de andróides, Sebastian é o mais promissor de entre os jovens engenheiros genéticos. Os *replicants*, concebidos à imagem e semelhança do Homem, também não escapam à especialização. Cada um dos andróides é activado para o exercício de funções específicas, nas quais deverá sobressair pela sua competência.

A especialização técnica dos humanos, nomeadamente no caso de Tyrell e Sebastian, está irremediavelmente associada a uma profunda ignorância em domínios do saber fundamentais para o progresso da Humanidade. A falta de cultura filosófica, antropológica e sociológica na forma como são conduzidos os seus trabalhos de criação de vida artificial geram problemas cada vez mais complexos numa espiral de irracionalidade emanada pela primazia concedida à racionalidade cognitivo-instrumental. É assim que desprezo pela subjectividade intrínseca à realidade do Homem e o consequente desconhecimento das potencialidades da inteligência emocional acabam por resultar na situação de caos humano vivida neste futuro sombrio.

7º Desafio - Rejeitar a concepção maquínica e inumana do Homem que a tecnociência nos tem vindo a impor.

O Homem-máquina, na sua concepção abstracta, emerge como personagem central de *Blade Runner*. Os *replicants* Rachael, Roy, Pris ou Zhora não são mais do

que as suas figurações neste mundo imaginário do ano de 2019. A utopia tecnológica que este filme nos propõe evidencia um futuro no qual os andróides são produzidos em massa para assumir trabalhos pesados, perigosos ou degradantes. A função utilitária destes seres é vista como positiva numa sociedade capitalista e empreendedora. Uma ideia maquínica de Homem é não só aceite como também realizada. O contínuo aperfeiçoamento dos *replicants* é promovido através do slogan «Mais humanos que os humanos», até que chega o momento em que deixa de ser possível distingui-los do Homem.

A partir daqui, a concorrência entre Homem-máquina e Homem natural dita uma série de medidas extremas: os *replicants* passam a ser fabricados para durar apenas quatro anos, é concebido um teste que permita distingui-los dos seres humanos, é proibida a sua permanência na Terra e é criada uma polícia especializada – os *blade runners* - para «aposentar» (aniquilar) aqueles que pretendam emancipar-se. A caça às bruxas tem agora uma nova vítima: o Homem-máquina. A rejeição da concepção maquínica do Homem é uma atitude que chega tarde, num tempo em que a confusão entre humano e inumano já está plenamente instalada. A perda de referências em relação à identidade humana constitui-se como o maior de todos os perigos.

O clímax da acção acontece quando Roy Batty, o mais forte de entre os *replicants* evadidos, mata com as próprias mãos Dr. Tyrell, aquele que lhe deu a vida mas lhe nega a eternidade. É assim que a máquina destrói o Homem, que a força vence a inteligência, que a criatura mata o seu criador. A realização da concepção maquínica do ser humano foi o mais colossal de todos os erros.

A paixão entre Deckard e Rachael acaba por sintetizar a tensão vivida nesta trama: o maior dos *blade runners* e a mais perfeita entre os *replicants* constituem o par romântico para quem a fuga representa a única hipótese de sobrevivência e de conciliação.

Síntese crítica dos resultados

A utopia tecnológica de *Blade Runner* é claramente pessimista em relação ao futuro da Humanidade. Nenhum dos desafios que se colocam à realização da Modernidade é respondido positivamente. Opressão, segregação, capitalismo avançado, crise ambiental no limiar do apocalipse, procura de novos habitats e globalização sem limites são as características de um mundo que se modernizou sem Modernidade. O

Homem emancipado pela razão cognitivo-instrumental «faz-se» a si mesmo e nega-se a si próprio. A utopia tecnológica não serve os propósitos da Modernidade.

4) – Estudo de caso *Inteligência Artificial*

Ficha Técnica

Título Original: A.I. - Artificial Intelligence

Realização: Steven Spielberg

Argumento: Steven Spielberg, baseado no conto de Brian Aldiss *Supertoys Last All Summer Long*

Intérpretes: Haley Joel Osment (David), Jude Law (Gigolo Joe), Frances O'Connor (Monica Swinton), Sam Robards (Henry Swinton), William Hurt (Prof. Hobby), Brendan Gleeson (Lord Johnson – Johnson), Meryl Streep (voz da Fada Azul), Robin Williams (voz do Dr. Know)

Produção: Kathleen Kennedy, Steven Spielberg e Bonnie Curtis

Fotografia: Janusz Kaminski

Montagem: Michael Kahn

Música: John Williams

Género: Ficção Científica

Origem: EUA

Duração: 145 minutos

Distribuidora: Columbia TriStar Warner Portugal

Justificação

Não é possível ignorar a obra de Steven Spielberg, na qual a antecipação do futuro e a utopia tecnológica se apresentam como inspiradoras de um número significativo de filmes. Um dos mais complexos - quer pela sua dimensão ética, quer pela sua dimensão sociológica - é sem dúvida *Inteligência Artificial*, realizado em 2001, já neste século. O facto de este filme ter constituído um enorme êxito de bilheteira, tendo sido visto por milhões de espectadores em todo o mundo, é outra das razões da sua selecção.

Sinopse

Num futuro indeterminado, após o degelo dos pólos e a perda de boa parte das cidades que hoje conhecemos, a sociedade restringe o nascimento de crianças no sentido de economizar os poucos recursos naturais que restam. Nesta sociedade do futuro são produzidos milhares de robôs antropomórficos destinados a uma actividade servil. Criadas, amas, jardineiros ou amantes, estes «*meca*» - por oposição aos «*orga*», ou seja o Homem real - são concebidos para serem mais competentes que os humanos nas funções que lhes são confiadas, embora se mantenham limitados na sua capacidade de pensar e de sentir. A evolução tecnológica permite, entretanto, a construção de um robô mais sofisticado que os demais: um menino «*meca*» que ama e sonha de verdade, tão perfeito que parece real. Num tempo em que a gravidez está condicionada a autorização prévia, esta novidade tecnológica parece estar destinada a um sucesso retumbante.

David, a versão experimental deste menino robô, é adoptado pelo casal Swinton cujo único filho foi submetido a um processo de criogenia, enquanto não se descobre a cura para a sua estranha doença. Passados alguns meses, num momento em que a relação entre David e a mãe dá já sinais de uma forte vinculação, o filho biológico dos Swinton é salvo da sua doença por uma nova descoberta da Medicina, regressando a casa imediatamente. A coexistência entre os dois meninos não é pacífica, o que leva a algumas peripécias de final nem sempre feliz para David. Desconfiados de que David possa querer aniquilar o seu irmão «*orga*», os Swinton decidem abandoná-lo à sua própria sorte numa floresta longínqua. A partir desse momento, assistimos à aventura fantástica de David que, fugindo de inúmeros perigos, procura por todo o lado a Fada Azul para que esta o transforme num menino verdadeiro, à semelhança do que fez com Pinóquio.

Qual a resposta de *Inteligência Artificial* aos desafios da Modernidade?

Este filme de Spielberg centra a sua acção na aventura de um ser artificial entre os humanos de um futuro longínquo. Por isso, alguns dos desafios que se colocam ao cumprimento da Modernidade acabam por receber um tratamento algo superficial em favor das questões éticas relacionadas com a concepção do Homem-máquina.

Desafios ao cumprimento de uma sociedade moderna

1º desafio - Transformar a democracia num modelo de organização política de natureza participativa e, ao mesmo tempo, torná-la autónoma em relação ao modo de produção capitalista.

Aquilo que nos é dado a ver em *Inteligência Artificial* sobre as questões em torno deste desafio é um pouco vago, motivo pelo qual não é possível retirar conclusões que possamos considerar acertadas ou definitivas. Nada nos é dito sobre o sistema de organização política desta sociedade do futuro. Apenas se sabe que é uma sociedade que produziu robôs cada vez mais perfeitos para em seguida desencadear uma perseguição hostil a estes seres artificiais. Podemos até dizer que esta perseguição faz lembrar uma caça às bruxas pré-moderna, na qual não faltam execuções públicas transformadas em espectáculos com uma audiência delirante. Daqui se pode depreender que o Homem do futuro não representa uma evolução em relação ao Homem actual no que toca à assumpção de responsabilidade. Todavia, isto não chega para tirarmos ilações sobre o rumo tomado pela democracia nesta utopia tecnológica.

Também pouco podemos concluir sobre a evolução do capitalismo neste futuro que nos é proposto por Spielberg. Os humanos vivem confortavelmente, existem empresas cuja produção se baseia na pesquisa científica, os «meca» são comercializados de forma massificada, mas nenhuma destas situações é tratada de forma suficientemente aprofundada. Assim, não nos é permitido interpretar ou afirmar a resposta de *Inteligência Artificial* ao primeiro desafio identificado para a concretização da Modernidade.

2º desafio - Criar uma consciência universal para a protecção do ambiente.

De entre as utopias tecnológicas seleccionadas para esta amostra, o filme de Spielberg é o mais pessimista em relação ao futuro da crise ambiental. No futuro longínquo que nos é dado a ver, boa parte dos gelos dos pólos acabou por derreter e as águas do mar invadiram cidades como Amesterdão, Veneza ou Nova Iorque. As actuais orlas costeiras desapareceram para sempre. O território é mais escasso e os recursos também. Por isso, as mulheres não estão autorizadas a engravidar sem uma licença especial concedida por um poder político que nos é apresentado como abstracto.

A produção de robôs capazes de assumir funções pesadas, rotineiras ou degradantes é fomentada, uma vez que estes não consomem os mesmos recursos que os humanos. O descontrolo da utilização dos «meca» conduz a que os mesmos ultrapassem em número a quantidade de humanos sobre a Terra. A perseguição e destruição de robôs nas «Feiras da Carne» resultam em montanhas de sucata atiradas para as florestas.

Nos dois mil anos que se seguem a catástrofe ambiental assume proporções apocalípticas. David, entretanto adormecido no fundo do mar que já foi Nova Iorque, é despertado por seres de outra galáxia num mundo sem vida natural. A hecatombe foi total, não tendo poupado nada nem ninguém.

A consciência universal para a protecção do ambiente parece nunca ter sido realizada. A Modernidade jamais poderá ser alcançada.

3º desafio - Construir uma sociedade da informação que configure uma oportunidade de participação de todos no sistema democrático.

As TIC utilizadas pelos personagens desta utopia tecnológica não representam qualquer evolução relativamente àquelas que hoje conhecemos. Telefones, câmaras de vigilância e computadores são basicamente iguais aos que usamos, quer nas funcionalidades, quer no grau de eficiência. A utilização destas tecnologias é tratada muito vagamente durante a acção do filme. O único dispositivo capaz de espantar o Homem dos nossos dias é o super-computador Dr. Know, concebido para responder a todas as perguntas e clarificar todas as dúvidas. A troco de uns dólares, este computador activa-se a si próprio e faz aparecer um boneco animado que personifica a figura do Dr. Know (é curiosa a semelhança física entre este e Einstein!). O utilizador pode então fazer-lhe as perguntas que entender, às quais o Dr. Know responde sempre com a máxima sapiência.

É assim que esta sociedade da informação acaba por não nos dar qualquer pista sobre a evolução das TIC no futuro. Não nos parece que este seja um mundo completamente vigiado, mas também não podemos afirmar que a ciberdemocracia esteja instalada.

4º Desafio - Impedir que a globalização se transforme num instrumento de domínio do Ocidente, conduzindo-a no sentido da criação de uma comunidade do bem-estar universal.

Num território reduzido relativamente àquele que conhecemos hoje, o fenómeno da globalização torna-se mais facilmente extensível. O mundo que esta utopia tecnológica nos apresenta parece ser único com as suas leis universais (como, por exemplo, a lei da gravidade). A caça ao andróide disseminou-se por todo o lado, uma vez que David e o seu amigo Joe são perseguidos em todas as cidades nas quais procuram a Fada Azul. Os modos de vida são claramente ocidentais; a globalização parecer ter, assim, seguido o caminho que hoje lhe conhecemos.

A comunidade do bem-estar universal não se concretizou; aliás, a atmosfera de *Inteligência Artificial* é pesada e ninguém parece ser feliz neste mundo do futuro: os «orga» vivem angustiados, os «meca» aterrorizados.

Esta utopia tecnológica, no seu pessimismo em relação ao percurso futuro da Humanidade, responde negativamente a mais este grande desafio que se coloca ao cumprimento da Modernidade.

Desafios à assumpção de uma existência humana moderna

5º Desafio - Obliterar o individualismo e o neo-tribalismo como formas de viver em sociedade, procurando um sentido de existência social mais abrangente e integrador.

A existência em sociedade é vivida, nesta antevisão do futuro, quer de forma individualista, quer de forma neo-tribalista. O individualismo está bem patente nos comportamentos assumidos pelo Prof. Hobby, o criador de David, pelo casal Swinton e por Martin, o irmão «orga» do menino-robô. Hobby decide conceber David, mesmo apesar das advertências éticas de que é alvo. Podemos ser levados a pensar que Hobby, indiferente às consequências que a sua criatura poderá sofrer, procura apenas o sucesso e o reconhecimento. Mas, na fase final desta utopia tecnológica, ficamos a perceber a motivação que levou o cientista à concepção de um menino «meca» tão perfeito ao ponto de parecer real. David é, afinal, a reconstituição do seu filho desaparecido, tornada possível através da tecnologia. É o desejo egoísta de voltar a ver o seu filho que

leva Hobby à criação deste ser artificial, mas emotivo, num tempo em que a caça ao andróide está claramente instalada.

O casal Swinton assume também comportamentos que podem ser interpretados sob o signo do individualismo. Henry aceita a responsabilidade da adopção de David, sem consultar a companheira, apenas pelos benefícios que isso lhe pode trazer a nível profissional (Henry é funcionário da Mecatronics, a empresa na qual David foi criado). Mónica, que numa fase inicial não concorda com a adopção, decide activar David pelo afecto que o menino-robô lhe pode dar. Quando Martin, o filho «orga» dos Swinton, se cura da doença que o manteve sob criogenia e regressa a casa, Henry e Mónica entendem que David constitui uma ameaça e acabam por abandoná-lo numa floresta longínqua.

Esta decisão dos Swinton é tomada após a ocorrência de vários incidentes planeados por Martin. Sentindo o seu protagonismo ameaçado pelo novo «irmão», o menino induz David a fazer uma série de disparates que deixam os Swinton apreensivos. A afirmação do eu está acima de qualquer sentimento fraternal.

O neo-tribalismo também pode ser observado em *Inteligência Artificial*. A caça aos «meca» e as «Feiras da Carne», uma espécie de arena na qual os andróides são sacrificados sob o olhar entusiasmado de centenas de espectadores, são fenómenos que juntam grupos de pessoas em torno de uma emoção. A procura da partilha do mesmo sentir motiva a constituição destas pequenas tribos, organizadas para o espectáculo da tortura e da morte.

A existência em sociedade não encontra, assim, outros caminhos para além do deserto ou da tribo.

6º Desafio - Evitar a ignorância da especialização, apelando a um tipo de educação mais humanista e menos centrada na racionalidade cognitivo-instrumental.

Esta sociedade do futuro, marcada pela sofisticação tecnológica, apresenta uma estrutura constituída por especialistas. Os personagens humanos deste filme são todos programadores, robóticos, médicos ou operadores de máquinas. A racionalidade cognitivo-instrumental está completamente instalada e constitui a única visão capaz de organizar o mundo.

As reflexões mais cépticas ou as advertências sobre possíveis consequências da criação de um ser artificial capaz de amar nada interessam a Hobby. A ética não se pode

sobrepôr ao progresso e ao seu íntimo desejo de rever o filho. Henry Swinton também se deixa ir nesta enxurrada. David é visto pelo seu pai adotivo apenas sob um ângulo: o das vantagens que a adoção lhe pode trazer. Questões como a integração de David, o seu desenvolvimento emocional ou a possibilidade de retribuição dos seus afectos por parte dos pais adoptivos não são sequer equacionadas. A cultura humanista parece ter sido extinta no mundo que nos é proposto por esta utopia tecnológica.

7º Desafio - Rejeitar a concepção maquínica e inumana do Homem que a tecnociência nos tem vindo a impor.

Tal como acontecia em *Blade Runner*, o Homem-máquina é fomentado nesta sociedade do futuro. A produção em série e a activação de seres artificiais concebidos à imagem e semelhança do Homem serve fins laborais em tarefas consideradas pesadas, perigosas ou degradantes. No filme de Ridley Scott, a perseguição ao andróide começa quando deixa de ser possível distinguir o Homem da máquina. Em *Inteligência Artificial*, a caça ao «meca» é motivada pelo medo da supremacia da máquina. Sendo cada vez mais numerosos e cada vez mais antropomórficos, os robôs passam a ser vistos como uma ameaça ao exercício de domínio do mundo por parte do Homem. É assim que, após a aceitação, surge a rejeição da concepção maquínica do Homem.

Inteligência Artificial começa com um encontro científico, no qual Prof. Hobby anuncia a sua intenção de criar um menino-robô capaz de amar. Logo é advertido por uma participante para as questões éticas que tal façanha tecnológica pode colocar. Hobby não parece estar muito interessado nestas questões. É assim que, vinte meses depois, David se encontra pronto a ser testado por um casal que o adopte. O menino «meca» é tão perfeito que parece real. Num tempo de crescente hostilidade contra os robôs e de emergente rejeição do Homem-máquina, David acaba por se tornar vítima dos interesses obscuros do seu próprio criador. Rejeitado pelo irmão e abandonado pelos pais, o menino-robô sofre como um ser humano, desejando ardentemente transformar-se num menino real. O seu companheiro de aventuras, Joe, é também um robô tecnologicamente sofisticado: concebido para ser o melhor dos amantes, este andróide manifesta um comportamento verdadeiramente humano. Até onde nos levará a concepção maquínica do Homem?

Mas a confusão entre humano e inumano não se resume, nesta utopia tecnológica, à concepção de robôs. Martin encontra-se sob efeito da criogenia até ser

encontrada a cura para a sua doença. A vida do irmão de David deve-se à tecnologia. O ser mais sábio sobre a Terra é o Dr. Know, um computador capaz de responder a todas as perguntas. Um dos aspectos distintivos entre Homem e máquina, o intelecto, é deixado por terra. Por fim, os extra-terrestres que resgatam David, no final do filme, são capazes de reconstituir Mónica a partir de uma madeixa de cabelo. A mãe adoptiva de David regressa ao mundo numa versão clonada. Esta mulher, tornada possível pela tecnociência, será verdadeiramente humana?

A resposta que esta utopia tecnológica apresenta para o sétimo desafio da Modernidade é também, à semelhança das anteriores, bastante pessimista. A aceitação do inumano é generalizada, com todas as contradições que lhe são intrínsecas. Quando o Homem repara nas questões complexas que a sua ambição tecnológica criou e na possível ameaça que o Homem-máquina poderá constituir, já é tarde demais.

Síntese crítica dos resultados

Inteligência Artificial não só nega qualquer possibilidade de cumprimento do projecto da Modernidade, como também inviabiliza o futuro da Humanidade. Na mais pessimista de todas as utopias tecnológicas entre as seleccionadas, Spielberg questiona as consequências do progresso imparável baseado na racionalidade cognitivo-instrumental tão cara ao projecto da Modernidade. A mensagem é clara: se não invertermos o nosso comportamento, se não reformularmos as nossas opções, o sentido do moderno jamais se concretizará.

Capítulo VIII - *Reflexões finais sobre as utopias tecnológicas*

1) – Utopia tecnológica e apocalipse

O Apocalipse, livro profético cuja autoria se atribui ao Apóstolo João, foi escrito por volta do ano 95 em Patmos, uma pequena ilha do mar Egeu. Numa época de violentas perseguições à fé cristã, este livro procura descobrir os caminhos de Deus sobre o futuro, encorajando os cristãos à perseverança através da certeza de que os maus serão punidos e os bons premiados. O Juízo Final anunciado no Apocalipse profetiza terríveis flagelos que um dia se abaterão sobre a Humanidade e o fim do mundo tal como o conhecemos.

Apesar deste livro constituir tão-somente um conjunto de metáforas encorajadoras da fé cristã, e apesar da laicização da cultura, o Homem da Modernidade não esqueceu a possibilidade de esta profecia se poder concretizar. Passado o ano 1000 sem sobressaltos, o tempo em torno do ano 2000 acaba por se constituir como uma ameaça à sobrevivência do nosso habitat. As alterações climáticas, as catástrofes naturais, o buraco do ozono, a perpetuação da guerra como forma de resolução de conflitos e, mais recentemente, o terrorismo global são causas para a apreensão sobre o futuro do nosso planeta. É assim que o velho medo do apocalipse, do fim do mundo ou do Juízo Final aparece bem vivo no cinema de ficção que nos propõe sociedades do futuro.

Em *Metropolis* o apocalipse precipita-se sobre a Humanidade na chegada ao ano 2000. Porém, a redenção atempada dos pecados cometidos pela racionalidade cognitivo-instrumental permite cancelar o fim do mundo, num *happy end* no qual a reconciliação entre a Humanidade é possível.

Em *O Herói do Ano 2000* vive-se o pós-apocalipse. O flagelo do fim do mundo foi originado por uma guerra nuclear que pôs cobro à memória do Homem sobre a sua existência passada. No entanto, a hecatombe não foi total e definitiva. O Homem sobreviveu e a natureza regenerou-se. A sociedade deste futuro imaginário habita em ambiente de aparente paraíso prometido, num mundo limpo e organizado e no qual a natureza reencontra todo o seu esplendor.

Mais pessimista, *Blade Runner* mostra-nos um mundo ambientalmente insustentável, com o clima alterado e sem soluções à vista. A poluição das indústrias prossegue imparável, Los Angeles continua a crescer, o caos da grande urbe parece ser cada vez mais incontrolável. A migração para as colónias erigidas noutros pontos da galáxia é promovida, uma vez que os recursos existentes na Terra já não chegam para

todos. Mas as alternativas ao planeta azul - apresentado sob o tom do negro nesta utopia tecnológica – não parecem ser mais saudáveis. A colonização do espaço é uma aventura perigosa e sofrida.

Inteligência Artificial apresenta uma visão ainda mais pessimista sobre a intervenção humana no ambiente. Parte do território do planeta foi já consumido pela subida das águas do mar, várias cidades perderam-se para sempre, mas nem por isso o Homem consegue evitar o apocalipse. O fim do planeta Terra não poupa qualquer homem, qualquer mulher ou qualquer criança. A espécie humana extingue-se para sempre num cenário de destruição submerso em águas gélidas. David, o menino robô, eterniza-se como única memória daquilo que um dia foi o Homem.

As utopias tecnológicas negam, de forma explícita, a consciência universal para a protecção do ambiente.

2) - Utopia tecnológica e deificação do Homem

Muitas são as culturas que explicam, através do seu imaginário colectivo, o aparecimento do Homem sobre a Terra através de uma criação divina. Na cultura cristã “*O Senhor Deus formou o Homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo*” (Génesis, 2: 7).

Noutras culturas bem diferentes, o imaginário em torno da criação do ser humano acaba por se revelar semelhante. Atentemos num poema sobre o mito da criação atribuído ao povo Fulani, original do Mali:

“(…) Então chegou Doondari e criou a pedra.

A pedra criou o ferro;

E o ferro criou o fogo;

E o fogo criou a água;

E a água criou o ar.

Então Doondari desceu pela segunda vez.

Juntou os cinco elementos

E moldou-os num homem (...).”

in Rosa do Mundo – 2001 poemas para o futuro.

Apesar de a ciência há muito ter clarificado o longo processo natural e evolutivo que permitiu o aparecimento do Homem, a perspectiva de que foi Deus quem o criou à sua imagem e semelhança persiste no imaginário de muitos milhões de pessoas que habitam diferentes pontos do globo terrestre. A ideia de um ser «todo poderoso», capaz de nos colocar neste mundo e de nos livrar do mal, resiste assim às abordagens evolucionistas de carácter científico, provavelmente porque *«todas as comunidades humanas precisam de um mito fundador que dê consistência ao seu projecto de vida»* (Martins, 2002 b:351).

Referência identitária do Homem e ideia de perfeição cartesiana, Deus parece conferir, pela sua onipotência e pela sua onipresença, uma dimensão «maravilhosa» à aventura humana, mesmo depois da laicização que caracterizou a entrada na Modernidade e da explicação científica do processo da filogénese.

Assim, a interdependência entre ciência e imaginário, bem como a confusão entre inteligível e «maravilhoso», criam espaço para a curiosa coexistência dos paradigmas da criação e da evolução na cultura ocidental. Esta interdependência e esta confusão estão também na origem de um velho desejo do Homem: fazer-se a si próprio através da apropriação do enigma da vida. Façamos uma incursão pelos imaginários mais antigos da cultura ocidental edificados a este respeito.

Uma antiga lenda judia conta-nos que, no século XVI, viveu em Praga um rabi eleito por Deus como o homem mais sábio sobre a Terra. De modo a proteger o seu povo, Deus concedeu ao rabi Low a faculdade de criar um ajudante moldado a partir de argila recolhida no Rio Moldava. Esta nova criatura, o Golem, criado para fazer o bem, imediatamente se mostrou muito forte, atento e, sobretudo, muito obediente.

A certa altura, um general espanhol trava conhecimento com o Golem numa taberna e logo o quer adquirir para o seu exército, propondo ao rabi dar-lhe, em troca, toda a sua fortuna. Ao aperceber-se do perigo que a Humanidade poderia correr, se o Golem fosse dirigido por um Homem mau, o sábio rabi decide destruir a sua própria criatura, convertendo o Golem em pó. O rabi Low partiu deste mundo em 1609, tendo sido sepultado no cemitério judeu de Praga, onde ainda hoje se dirigem milhares de pessoas para lhe prestar homenagem (Kruta, 2001: 30).

Também o célebre romance de literatura fantástica escrito por Mary Shelley, *Frankenstein or the modern Prometheus*, publicado pela primeira vez em 1818, se constituiu, desde logo, como uma popular narrativa sobre a deificação do Homem.

Inspirada numa conversa mantida entre o seu marido (o poeta inglês Percy Shelley) e Lord Byron sobre a natureza do princípio da vida e as experiências de um certo Dr. Darwin (avô do evolucionista Charles Darwin), Mary Shelley descreve-nos como Victor Frankenstein, um jovem e genial cientista, pretendeu, tal como fez Deus no início dos tempos, criar um homem perfeito.

A natureza insaciavelmente curiosa e incansavelmente trabalhadora de Frankenstein é-nos revelada na primeira pessoa, a certo momento do romance: «*De onde provinha o próprio princípio da vida?, perguntei-me muitas vezes. Questão audaciosa, jamais resolvida; todavia, quantas coisas não estariam a ponto de ser descobertas se o temor ou a preguiça não nos detivessem!*» (Shelley, 2003: 62).

É então que, com pedaços de cadáveres recém-sepultados, o jovem incauto dá corpo à sua grande ambição científica: criar um novo e extraordinário homem. Através de engenhos técnicos inventados por si próprio, Frankenstein dá vida, por fim, ao corpo retalhado. Mas a experiência de criação de vida artificial em laboratório, ao contrário do esperado homem perfeito, resulta num monstro anónimo e sem identidade. O seu corpo grotesco e de proporções gigantescas, diferente do corpo de todos os humanos, também não lhe permite realizar o processo identitário.

Abandonado pelo criador à sua própria sorte, o monstro, na sua absurda existência, passa a sentir-se cada vez mais rejeitado, isolado e só. A sua única referência é o cientista em quem ele reconhece o seu pai: «*Eu deveria ser o teu Adão; mas sou, antes, o anjo caído em descrédito que banes do Paraíso*» (Shelley, 2003: 121).

Todavia, Frankenstein, horrorizado com a sua própria criatura, não se presta à afeição pretendida pelo monstro, nem tão pouco cede ao pedido deste para lhe criar uma companheira. Vale a pena determo-nos na interpretação que Tucherman faz a este respeito:

Assim, o que o monstro queria, perdido o paraíso que nunca conheceu por carregar no corpo o signo do grotesco, era a possibilidade de uma referência, de um afecto, e por isto ele pede ao pai que crie uma mulher para sua companheira, alguém com quem ele possa construir identidade e reconhecimento (1999: 136).

Perante a recusa de Victor, o monstro passa a perseguir de forma implacável e incessante o seu criador, ceifando a vida a todos os seus entes queridos, acabando deste modo com as referências afectivas daquele que o havia abandonado. A dominação do

monstro sobre Victor é clara quando a grotesca criatura lhe grita: «*Tu és o meu criador, mas eu sou o teu senhor. Obedece!*» (Shelley, 2003: 201).

Depois de mil padecimentos causados pelo monstro, Victor admite no leito da morte que «*a riqueza não contava para mim. Apenas a glória da descoberta, se pudesse afastar a doença do corpo humano e tornar o homem invulnerável a tudo (...)*» (Shelley, 2003: 51), advertindo a este propósito «*ficai a saber, se não pelos meus conselhos, pelo menos pelo meu exemplo, o quanto é perigoso conhecer certas coisas(...)*» (Shelley, 2003: 63).

Julgando acalentar «*(...) apenas o desejo inocente de se distinguir na ciência*» (Shelley, 2003: 253), Victor propôs-se a uma grande realização científica na qual investiu não só o conhecimento acumulado ao longo de anos de investigação, como também o grandioso sonho de apropriação do enigma da existência humana.

Estas narrativas são tidas como inspiradoras de uma das temáticas mais recorrentes nas utopias tecnológicas: a deificação do Homem. Se, no caso do rabi Low - que viveu numa época anterior à entrada na Modernidade - a faculdade de criar vida lhe foi concedida por Deus, no caso de Victor Frankenstein é a ciência e a tecnologia que lhe permitem criar um homem artificial. O andróide, criado à imagem e semelhança do Homem, constitui uma das principais marcas que o imaginário moderno lega às utopias tecnológicas. As possibilidades ilimitadas da tecnociência renovam o desejo humano de apropriação do enigma da vida e da vontade de o Homem se fazer a si mesmo. Ao substituir-se a Deus, o Homem julga cumprir integralmente a Modernidade. Todavia, todas as questões éticas que esta situação levanta em seu redor conduzem as utopias tecnológicas à antecipação de consequências desastrosas que negam a Modernidade tal como foi idealizada e tal como a desejamos. Entretanto, e não obstante estas antecipações, a tecnologia avança pela mão do Homem no sentido de criar um outro «Homem».

3) – Deificação do Homem e tecnologia

No Séc. XVIII, bem antes de Mary Shelley criar a sua ficção sobre a terrível deificação de Victor Frankenstein, apareceram os primeiros autómatos, resultantes do aperfeiçoamento da arte da relojoaria. Em pleno Iluminismo, dominado pelo espírito

científico e pela procura do saber, foi proposta uma concepção biomecânica do ser humano que, desde cedo, fez gravitar à sua volta muitos simpatizantes.

Aparecem, então, numerosas criaturas artificiais que procuram reproduzir o comportamento de seres vivos. O objectivo da construção destas criaturas não era o entretenimento, mas antes o apoio à investigação em Medicina. A concepção cartesiana do organismo humano permitia acreditar que estas criaturas mecânicas poderiam contribuir para uma melhor compreensão do funcionamento dos órgãos.

De entre os muitos construtores de autómatos dessa época, distinguiu-se o francês Jacques de Vaucanson, mecânico e relojoeiro de reconhecido talento. Espantado com as suas grandiosas realizações, Voltaire chegou a referir-se a Vaucanson como um novo rival de Prometeu. Os três autómatos mais célebres construídos por este cientista foram dois andróides capazes de tocar instrumentos musicais (um tocador de flauta e um tocador de tamborim) e um pato que reproduzia a função vital da digestão, desde a deglutição ao esfíncter. (www.automates-anciens.com, 08/02/2005).

Todavia, o conceito de robô surge apenas em 1920, pela mão do escritor checo Karel Capek, numa peça de teatro sobre andróides capazes de substituir o Homem em funções laborais (www.capek.misto.cz, 10/02/2005). A ideia do autor era colocar em causa os princípios do taylorismo e da organização científica do trabalho, cujas propostas conduziam à mecanização do Homem.

Em 1927, *Metropolis*, de Fritz Lang, apresenta o primeiro andróide da história do cinema. Nesta alegoria futurista, um louco cientista trabalha na criação de um robô que será a ressurreição da sua falecida amada. No entanto, Rotwang, influenciado por Fredersen, o poderoso e malévolos senhor deste futuro, dá uma vida a este andróide bem diferente da inicialmente imaginada. É deste modo que os interesses do capitalismo representados pelo empresário deturpam o sentido da ciência representada por Rotwang. Tomando a identidade e a imagem de Maria, uma dócil e sensata líder operária, a criatura artificial passa então a incitar à rebelião dos trabalhadores da fábrica de Frederson, espalhando o terror e precipitando o iminente apocalipse. Só com a destruição deste andróide e a libertação da Maria humana, se dá a redenção que conduz a um final feliz.

Metropolis configura, assim, uma popular narrativa sobre a criação de vida artificial na qual não faltam as habituais interdependências, confusões e contradições entre ciência e imaginário, entre inteligível e «maravilhoso» e entre sujeito e objecto características das utopias tecnológicas.

No Verão de 1956, a ideia de um ser artificial e inteligente ganha um novo fôlego. Clive Shaw, Allen Newell e Herbet Simon reúnem-se para propor o primeiro projecto científico na área do processamento da inteligência: nasce desta forma a Inteligência Artificial enquanto disciplina autónoma. Duas décadas mais tarde, são aplicados os primeiros robôs à indústria, dando nota da obsolescência do taylorismo e do triunfo da automatização do poder intelectual do Homem. Nos anos 80, esta disciplina ganha uma maior maturidade, fruto da rápida evolução dos desempenhos da Informática. Mas, apesar do sucesso tecnológico alcançado até aí, alguns investigadores defendem que a máquina nunca poderá reproduzir ou imitar todos os domínios do intelecto humano (Coelho, 1999: 30-33).

Mais recentemente, em 1997, Garry Kasparov, campeão do mundo de xadrez e ídolo de uma geração, foi derrotado pelo DEEP BLUE II numa partida disputada entre o homem e a máquina. Com *hardware* e *software* desenvolvidos pela IBM, este dispositivo, assinalou «*a passagem definitiva do sonho para a razão, isto é, a força persistente do Homem em desenhar artefactos (o artificial) cada vez mais poderosos*» (Coelho, 1999: 12). Entretanto, o mítico campeão de xadrez nunca mais conheceu a glória de outros tempos, tendo perdido a sua aura mediática. Regressa agora à cena, dez anos volvidos, como activista anti-Putin.

Segundo Coelho (1999: 65-66), são duas as correntes que disputam actualmente a supremacia epistemológica na Inteligência Artificial: a Escola Tradicional da Cognição Simbólica e a Escola Moderna da Vida Artificial.

A Escola Tradicional da Cognição Simbólica obedece ao paradigma psicológico desta disciplina, recorrendo ao estudo da mente e à analogia entre computadores e seres humanos, na medida em que ambos seguem regras para processar informação. Assim, o sonho que anima este paradigma é a construção de um computador tão poderoso quanto o intelecto humano. Todavia, alguns investigadores põem em causa esta analogia pois consideram que os seres humanos regulam a sua existência a partir do conteúdo e do significado dessas regras, enquanto que no computador isso é impossível (Coelho, 1999: 72).

A Escola Moderna da Vida Artificial, inspirada no paradigma conexionista, desde cedo concebeu a inteligência como função com corpo, capaz de se desenvolver através dos sentidos e passível de programação numa máquina. Esta corrente evoluiu centrando-se no desenvolvimento de sistemas completos sob a forma de criaturas artificiais, robôs reactivos e autómatos. Nesta corrente de investigação, os cientistas,

cientes da impossibilidade de replicar integralmente a inteligência humana, sonham com outro tipo de realização: criar seres artificiais que reproduzam na perfeição uma determinada função característica dos humanos, recorrendo a esquemas lógicos diferentes daqueles que utilizamos (Coelho, 1999: 73). Exemplo de um projecto de investigação inspirado nesta Escola, o *Robocup*, pretende conceber até 2050 uma equipa de andróides especificamente capaz de derrotar a selecção campeã mundial de futebol (<http://www.robocup.org/>, 11/02/2005).

Nenhum destes paradigmas aponta, de facto, para a criação de um ser à nossa imagem e semelhança, uma vez que um investiga sobre igual intelecto em corpo diferente e o outro investiga sobre diferente intelecto em corpo igual. Apesar destas perspectivas, os prodigiosos desenvolvimentos registados nos domínios da Informática e da Inteligência Artificial, bem como a confusão entre imaginário, ciência e tecnologia, inspiram utopias modernas habitadas por robôs sofisticados e inteligentes capazes de igualar, e até de superar, as competências humanas.

Blade Runner, apresenta-nos uma curiosa trama na qual o Homem cria os *replicants*. No ano 2019, estes sofisticados robôs de complexão antropomórfica, mas de curta duração, são enviados na arriscada missão de colonização de novos mundos. Seis exemplares conseguem evadir-se da sua escravidão, regressando à Terra com o objectivo de pedir mais tempo de vida ao seu criador. Perante a incapacidade do cientista para responder ao seu pedido, o líder do grupo, possuidor de maior força física, assassina-o com as suas próprias mãos. O robô, na sua supremacia, mata o Homem. A criatura revoltada mata o seu próprio criador, tornando-se deliberadamente deícida.

No filme *Inteligência Artificial*, realizado em 2001 por Steven Spielberg, após a produção de milhares de andróides cujas funções se confinam na servidão ao Homem, um cientista cria um menino-robô dotado da mais recente novidade tecnológica: a capacidade de amar. A característica distintiva entre o Homem e a máquina, entre o criador e a criatura, desaparece com a colocação de David em circulação. Mas o temor de que a máquina, a criatura, passe a dominar o Homem, o criador, leva ao advento da perseguição aos robôs, bem como ao seu sacrifício em praça pública. A redenção da deificação passa pelo espectáculo do sofrimento e da morte, revelando um Homem do futuro em tudo semelhante a um gladiador do Império Romano ou a um carrasco da Inquisição.

A utopia tecnológica nega o inofensivo ser artificialmente inteligente que a tecnociência nos propõe e o Homem civilizado preconizado pela Modernidade.

4) – Tecnologia e adiamento da morte

Victor Frankstein sonhava realizar descobertas científicas que tornassem o Homem invulnerável a tudo, até aos desígnios da natureza. Falhada a terrificante experiência do jovem cientista com o monstro por si criado e gorada a expectativa de que a Inteligência Artificial possa replicar o ser humano, o instinto curioso e criativo do Homem moderno propõe uma espécie de revisão de conceito para o alcance do mesmo objectivo: o homem «biónico».

Mais uma vez, poder-se-á recorrer ao imaginário do cinema para analisar a realização da ideia de um homem simultaneamente biológico e electrónico. *Robocop*, filme realizado em 1987 por Paul Verhoeven, encontra num polícia moribundo a matéria para a criação laboratorial de um ser perfeito. Da fusão do biológico com o electrónico, ou seja, de um homem em coma com as próteses criadas pela tecnologia, resulta um novo polícia, simultaneamente homem e máquina, ao mesmo tempo que infalível e invulnerável. Um programa informático instalado num corpo preciso, forte e sem doença, comanda o comportamento deste ser que obriga ao cumprimento da lei sem ceder à corrupção. Ao mesmo tempo que assegura a sua auto-suficiência através da sua própria manutenção, este ser anuncia-se supra-humano ao negar a morte e ao tornar eterna a sua existência (Nogueira, 2002: 199).

A invulnerabilidade do corpo à agressão e ao envelhecimento constitui-se, desta forma, como um dos sonhos que mais excita a criatividade do imaginário humano e que mais estimula o empreendimento na ciência e na tecnologia. Trata-se de um desafio que poderá redundar na frustração mas que, ao mesmo tempo, parece ser irrecusável.

Castells (2000: 581) elucida-nos sobre «*as extraordinárias descobertas da tecnologia médica e da investigação biológica que fornecem a base material para a mais antiga aspiração da humanidade: viver como se a morte não existisse (...)*». Deste modo, a proposta para adiar o envelhecimento e para cancelar a morte passa pela criação de um ambiente asséptico e pela integração de todo o tipo de próteses num corpo que aspira à sobrevivência.

Como nos relembra Saraiva, «*a morte é uma experiência que não se pode transmitir. Para os companheiros sobreviventes é um mistério impenetrável*» (2003: 19). Por recearmos esta experiência desconhecida e por nos julgarmos próximos da descoberta do enigma da vida, constituíram-se duas grandes tendências médicas para lidar com a morte: a obsessão pela prevenção, que se traduz na «higienização» dos

hábitos, e a luta até ao fim, que se operacionaliza na utilização de dispositivos capazes de prolongar a vida.

O adiamento da morte está também presente nas utopias tecnológicas que foram alvo de análise nos estudos de caso. A técnica de criogenia, utilizada actualmente no combate a doenças oncológicas, permite transportar Miles para o tempo do futuro em *O herói do ano 2000*, e evitar a morte de Martin em *Inteligência Artificial*. Nos mesmos filmes, a possibilidade de regressar à vida depois da morte é-nos mostrada através da clonagem. Mas para quê a eternidade?

Num tempo em que se celebra o efémero, a ambição tecnológica de tornar invulnerável o corpo humano ilude uma ideia de vida sem morte, construindo «(...) a eternidade durante a nossa existência. Tornamo-nos assim eternos, excepto por aquele breve instante em que seremos envolvidos pela luz.» (Castells, 2000:585).

As utopias tecnológicas, dado o pessimismo que as caracteriza, mais do que nos fornecer modelos de construção do futuro, dão-nos conta da forma pouco responsável como são encaradas, no presente, as grandes ameaças que se colocam à aventura humana. O mundo que é possível construir nas condições em que hoje nos encontramos não se afigura como o mundo em que gostaríamos de viver, nem tão pouco como o mundo que desejamos edificar para as gerações vindouras.

É possível concluir que os filmes analisados constituem alegorias do futuro que procuram alertar a consciência do Homem dos nossos dias, demonstrando que foi a própria Modernidade que criou os instrumentos que a podem inviabilizar. Assim como a utopia tecnologia parece negar a possibilidade de cumprimento deste grandioso projecto, também a legítima aspiração à Modernidade deverá excluir a utopia tecnológica. Esta ideia é-nos proposta por *Metropolis*, filme no qual a utopia só se cumpre quando se desembaraça da sua componente tecnológica. Há, por isso, que construir novas utopias despojadas da supremacia da racionalidade cognitivo-instrumental e da visão exclusivamente pragmática que comanda o nosso tempo. Não esqueçamos a mensagem que Fritz Lang nos deixa no *happy end* de *Metropolis*: «O mediador entre a cabeça e as mãos deve ser o coração».

Parte IV – Outras possibilidades de resposta aos desafios à Modernidade

Capítulo IX – *Olhares clássicos sobre os desafios da Modernidade*

1) – Celebração e crítica

O mundo em que vivemos não é tão admirável quanto o projecto da Modernidade idealizou. O futuro que as utopias tecnológicas nos propõem ainda o é menos. Miles Monroe, personagem central do filme *O herói do ano 2000*, é um homem do nosso tempo confrontado com um futuro que lhe causa uma enorme perplexidade: os modos de ser, de pensar e de viver que encontra em 2173 denunciam a modernização no quadro de uma Modernidade que não se cumpriu. O projecto da era moderna revela-se, assim, inacabado.

O Homem em que nos tornámos já não age de acordo com as referências herdadas dos seus antecessores. As tradições desenvolvidas ao longo de séculos de História foram também esquecidas, abandonadas, negando a memória característica da aventura humana. Paradoxalmente, o Homem de hoje é o mesmo Homem de sempre, aquele que conhecemos desde a Antiguidade, inconformado com os seus próprios limites e angustiado com a sua própria existência, ou seja, um Homem que não se emancipou apesar das promessas da Modernidade.

As utopias tecnológicas que o século XX nos legou demonstraram não cumprir a função que seria expectável. Em vez de nos mostrarem o caminho para a Modernidade, apontam os percursos sinuosos que este projecto nos poderá traçar. É urgente criar uma nova utopia que nos dê conta do mundo e do Homem que desejamos para o futuro. Mas não é possível criar essa utopia sem desenvolver um outro olhar sobre o mundo que nos é dado, um outro olhar que nos permita perceber as transformações da transição do milénio, bem como as implicações destas no modo como vivemos e nos organizamos. Precisamos que esse outro olhar nos aponte o caminho para a resolução duma encruzilhada que foi tecida pelas nossas próprias mãos, que nos indique a saída de um labirinto que edificámos e no qual nos vamos perdendo, e que, acima de tudo, nos permita responder a uma complexa teia de questões que nos é colocada pelo nosso próprio agir. Precisamos de um novo olhar que nos permita construir a utopia necessária ao cumprimento da Modernidade.

Mas que possibilidades emancipatórias podem ser encontradas pelo Homem do nosso tempo, quando a liberdade que lhe foi concedida pela democracia parece escapar-lhe por entre os dedos? Haverá espaços a explorar entre a ignorância da especialização e a crise da imaginação, que lhe permitam construir novos horizontes para a sua existência? Devemos acreditar que sim. Devemos crer na possibilidade de reinvenção de

um espaço onde o pensamento, a reflexão e o debate nos façam acordar do conformismo da rendição à tribo ou da resignação à morte no deserto. E sobretudo, deveremos crer na possibilidade de reinvenção de um saber existir que nos permita perspectivar o Homem na sua acepção mais natural: a de um ser com corpo e com alma.

Em 1964, Umberto Eco defendia na sua obra *Apocalliti e Integrati* a ideia de que o pensamento moderno sofria de uma enorme clivagem no que diz respeito à leitura das transformações da vida social. Apocalípticos eram os que viam nos novos modos de vida uma ameaça para a cultura e para a democracia. Os integrados entendiam que o acesso das massas a todo o tipo de consumos deveria constituir motivo para congratulação (Mattelart, 1997: 71).

Na mesma linha, Nunes (1996: 37) apontava, há cerca de dez anos, dois posicionamentos possíveis para o novo olhar que se pretende desenvolver: um posicionamento celebratório, ou afirmativo, que se deslumbra com as realizações da Modernidade e, por oposição, um posicionamento crítico que questiona o espaço de emancipação que nos é permitido pelas transformações a que assistimos. Interessa pois explorar estes dois caminhos e perceber qual o contributo possível de cada um deles para a constituição de um outro olhar que nos permita compreender o mundo em que vivemos e o Homem em que nos tornámos. Ou, por outras palavras, um outro olhar que nos permita construir a utopia da qual necessitamos para ultrapassar os desafios da Modernidade.

2) – O olhar celebratório: o «Fim da História» de Fukuyama

Tradição fundada por Tocqueville, na sua célebre análise da democracia americana, o olhar celebratório parece ter encontrado em Fukuyama o seu principal representante na actualidade. Segundo este pensador norte-americano, encontramos no «*Fim da História*», aqui entendida como uma ordem inteligível que dê conta da «*experiência de todos os povos em todos os tempos*» (1999: 14). Esta visão sustenta-se nos acontecimentos que marcaram o final do milénio: com o colapso de ditaduras de direita e de esquerda, aparentemente fortes, a democracia liberal passou a assumir-se como «*a única aspiração política coerente que se espalha por diferentes regiões e culturas em todo o mundo*» (1999: 15).

Fukuyama (1999: 16-17) apresenta duas possibilidades distintas para fundamentar a direccionalidade e a coerência da sua concepção de História. A primeira liga-se à «lógica da ciência moderna», considerada pelo autor como a única actividade social relevante, que se apresenta simultaneamente cumulativa e direccional. A tecnologia produzida pelo desenvolvimento científico permitiu a assumpção de importantes vantagens militares e económicas por parte dos países que nela investiram, introduzindo um efeito de homogeneização em sociedades culturalmente diferentes. A modernização defensiva das forças armadas - capaz de garantir a independência dos Estados - e a introdução de dispositivos tecnologicamente avançados nas forças de produção - passível de gerar uma ilimitada riqueza - transformaram as sociedades modernas num tecido uniforme. Mas se é verdade que aos países mais desenvolvidos do mundo correspondem democracias estáveis, não é ao mesmo tempo possível verificar uma relação causal e directa entre progresso científico e liberdade política. Desta forma, o autor reconhece que o seu esforço de estabelecimento de uma base direccional para a compreensão da História fica apenas parcialmente resolvido, já que a democracia não pode ser entendida à luz de uma visão exclusivamente económica.

A segunda possibilidade de fundamentação para a direccionalidade da História, como Fukuyama (1999: 18-20) a entende, repousa na recuperação de um conceito proposto por Hegel. Para este filósofo, a força motriz da História revestia-se de uma dimensão não materialista: a «luta pelo reconhecimento». Os seres humanos procuram o reconhecimento do seu próprio valor. Quando este é depreciado pelos outros ou quando as pessoas sentem que não conseguem estar à altura do seu sentido de valor geram-se emoções negativas como a ira ou a vergonha. Mas quando o valor que o indivíduo julga possuir é correctamente avaliado, quando o ser humano se sente reconhecido, a emoção que se revela é o orgulho. Os sistemas políticos baseados em relações de domínio / servidão - sejam eles monarquias hereditárias, teocracias, aristocracias feudais ou ditaduras militares - não permitem o sentimento de reconhecimento universal e recíproco que, até ao presente momento histórico, só o Estado democrático conseguiu garantir a todos os seus cidadãos sob a forma de direitos. É nesta leitura que repousa a legitimação da democracia liberal, enquanto estágio de desenvolvimento político capaz de satisfazer o objectivo de «luta pelo reconhecimento». E é esta constatação que para Fukuyama define o «fim da História».

O autor não deixa de salvaguardar o facto de, nas mais bem sucedidas democracias do mundo, persistirem graves problemas sociais causados por diversos

tipos de assimetrias e de injustiças. A excelência dos princípios da democracia não deve ser, contudo, colocada em causa; o que deve ser questionada é a amplitude da aplicação desses mesmos princípios.

A celebração convocada por Fukuyama na sua dissertação sobre a democracia liberal enquanto «*Fim da História*» não deixa de se constituir, apenas, como uma frágil esperança no futuro que estamos a construir. O próprio autor (1999: 315) interroga-se se uma democracia próspera será o suficiente para fazer emergir o que de melhor há em cada um de nós. Se esta emancipação for conseguida, estaremos então perante o «*último Homem*»⁴⁹. Mas caso esta condição não se verifique, Fukuyama considera a hipótese do retorno a um sentimento ancestral de luta pelo prestígio, «*mas desta vez com armas modernas*».

O olhar celebratório sobre o mundo em que vivemos parece, deste modo, não satisfazer as exigências impostas pela experiência. Em primeiro lugar, a sua leitura da contemporaneidade reduz-se às possibilidades que se colocam no plano teórico, sem inquirir as práticas de forma profunda. Exemplo disso é a primazia concedida ao deslumbramento com as realizações da tecnologia e à exaltação dos princípios da democracia em relação à análise das ambiguidades, dos perigos e das injustiças que ambas encerram. Em segundo lugar, trata-se de um olhar que se protege a si próprio com recurso à ambivalência extrema. Ao mesmo tempo que enfatiza com optimismo a grandiosidade da tecnologia e a bondade da democracia, parece perguntar-se «*e se estivermos enganados?*». Se for esse o caso, há que salvaguardar uma hipótese alternativa, e esta constitui-se como um cenário diametralmente oposto feito de guerras sangrentas e de regresso à ancestralidade.

O «*último Homem*», preconizado por Fukuyama, é aquele que habitará este mundo no tempo do «*Fim da História*». Este Homem pode ser cada um de nós se quisermos acreditar nas virtudes daquele que se anuncia como o mais elevado estágio de desenvolvimento político e social conhecido no percurso da Humanidade: a democracia liberal. Mas cada um de nós não é mais do que um Homem igual a si mesmo, nos seus sonhos e nos seus desejos, bem como nas suas angústias e incertezas. Tal como no início desta grande aventura que é a História, o Homem em que nos tornámos não deixa de ser vulnerável ao amor e à partilha, ao ódio e à disputa.

⁴⁹ O «último Homem» é o conceito proposto por Fukuyama para designar o elevado estado de desenvolvimento civilizacional e humano que configura o projecto emancipatório da democracia liberal ou do «fim da História».

Fukuyama representa uma vasta comunidade de pensadores que, no seu posicionamento celebratório, consideram que nunca estivemos tão próximos de alcançar a Modernidade como no tempo em que vivemos. E se vamos no «bom caminho», não há que intervir, nem transformar.

Assim, é possível concluir que este olhar não serve as exigências impostas pelos desafios que a Modernidade nos pede para ultrapassar. A celebração não constitui o tal olhar capaz de nos ajudar na construção da utopia da qual necessitamos.

3) - O olhar crítico: a Escola de Frankfurt

A perspectiva crítica encontra as suas raízes na tradição fundada por Marx, sendo retomada por Horkheimer e Adorno nos tempos que precederam o início da Segunda Guerra Mundial. A denominada Escola de Frankfurt, constituída por um grupo de intelectuais de várias áreas disciplinares, encontra a sua génese numa Alemanha onde recrudescem sentimentos nacionalistas e na qual a subida dos nazis ao poder se prevê iminente. As ideias dominantes do pensamento anterior de Horkheimer já se haviam centrado no protesto contra o sofrimento humano, na rejeição do nacionalismo, na compreensão da Humanidade e na «ânsia de um outro mundo». O facto de uma boa parte dos elementos da Escola de Frankfurt serem judeus e activistas de uma política de esquerda veio reforçar as condições para a constituição de um movimento anti-autoritário de resistência ao fascismo (Tar, 1977: 12; 36-37)

Foi Horkheimer, ele próprio, quem chamou ao seu trabalho teoria crítica. Resultado de um conjunto de ensaios sobre o estado do mundo e o que nele deve ser transformado, esta forma de pensamento conheceu diversos estádios ao longo de décadas de intensa reflexão, marcadas pela fuga ao nazismo e pelo exílio dos intelectuais de Frankfurt nos Estados Unidos⁵⁰ (Tar, 1977: 46-47) Por esta razão, a teoria crítica configurou-se mais como um posicionamento epistemológico para a leitura do mundo do que como um sistema filosófico.

Partindo do princípio de que o Homem só atingirá a auto-realização quando a sociedade reunir condições para uma existência humana digna, a teoria crítica rejeita o viver social da era moderna caracterizado pelo capitalismo, pela integração da ciência

⁵⁰ A Escola de Frankfurt conheceu vários processos de deslocalização por vários pontos da Europa durante a fuga ao nazismo. Alguns dos seus membros não chegaram a sair da Europa durante a II Guerra Mundial. Todavia, foi nos Estados Unidos que Horkheimer e Adorno encontraram o exílio mais duradouro e marcante.

no aparelho social, pelo triunfo da razão instrumental e pela dominação da natureza. Horkheimer e seus companheiros pretenderam, no início dos trabalhos de Frankfurt, contribuir para a transformação da sociedade, tal como ela nos é dada, numa sociedade mais humanizada e mais justa. Esta transformação não seria, todavia, possível através da introdução de reformas graduais mas, antes, através de uma intervenção radical (Tar, 1977: 11-12)

Encontram-se nesta proposta inegáveis influências do pensamento marxista que se constitui, de facto, como uma das armas contra o fascismo no início dos trabalhos da Escola de Frankfurt. Contudo, alguns dos mais importantes elementos que compõe o pensamento de Marx não têm qualquer presença na teoria crítica. É verdade que esta aderiu a determinados princípios do marxismo como a abordagem histórica, a ideia de que o capitalismo representa a exploração do homem pelo homem ou a proposta de revolução. Mas, ao mesmo tempo, nunca admitiu conceitos como o materialismo histórico e dialéctico, a base, a super-estrutura ou a luta de classes (Tar, 1977: 12; 42; 59). Aliás, o pensamento crítico nunca procurou defender os interesses do proletariado nem os de qualquer outra classe, apenas os do Homem que aspira à liberdade e à dignidade.

Tar (1977: 23; 46-47) afirma, por isso, que a forte associação entre a teoria crítica e o marxismo só pode ser resultado de uma má compreensão do pensamento dos intelectuais de Frankfurt. É verdade que a teoria crítica recupera ideias fundamentais do pensamento de Marx, mas fá-lo na mesma medida em que se inspira no idealismo de Kant e de Schopenhauer, na ética judaica ou na Gestalt⁵¹.

A diferenciação relativamente à doutrina marxista é ainda acentuada pela questão metodológica. A teoria crítica opôs-se, desde cedo, à ideia de que o conhecimento da realidade nos é dado através da experiência sensitiva. A rejeição de métodos matemáticos e de operações de quantificação como formas de validação do conhecimento definem, assim, a sua descolagem em relação ao marxismo real.

Este posicionamento metodológico terá sido a razão, no entendimento de Tar (1977: 47-49), da escolha de Horkheimer pela designação de teoria crítica para o seu pensamento, por oposição à teoria tradicional, herdeira de Decartes e de Husserl. Segundo a teoria tradicional ou hipotético-dedutiva, as proposições contidas numa investigação estão interligadas de tal forma, que umas se podem deduzir a partir das

⁵¹ Também designada por Psicologia da Forma.

outras. A natureza positivista, objectivista e pragmatista da ciência moderna permite-lhe cumprir a função de prognose, pelo que as ciências sociais devem seguir o exemplo das ciências naturais se quiserem afirmar-se enquanto fonte de conhecimento válido. A teoria crítica, pelo contrário, afirma que a ciência não se pode constituir como conhecimento verdadeiramente útil, na medida em que não se desenvolve de forma independente. A ciência moderna promove a sua auto-preservação e a contínua reprodução dos sistemas sócio-económicos existentes, já que os cientistas estão integrados no aparelho social e o sistema no qual trabalham faz parte das forças de produção.

A lógica da ciência moderna apoiada na matemática, no método experimental e no determinismo é atacada pelos intelectuais de Frankfurt por ter fragmentado a compreensão do Homem e da sociedade. Às suas mãos, a Sociologia tornou-se neutra e instrumental na busca da exactidão e da quantificação. O conhecimento do social, produzido a partir destes métodos, concebe o Homem como um ser genérico e impotente perante a sociedade, o que constitui uma ferramenta útil às intenções das forças que manipulam e dominam o mundo (Tar, 1977: 14; 166).

Horkheimer e Adorno propõem, por estas razões, outra forma de entender os fenómenos sociais alternativa à Sociologia: a teoria da sociedade. Esta nova leitura do viver social pretende ser interdisciplinar, utilizando a especulação como método de compreensão da totalidade dinâmica dos mecanismos sociais. O Homem é visto como um ser social, alguém em tensão com a própria sociedade, produtor da sua auto-consciência. Com a unidade dos valores teóricos e práticos procura-se a compreensão do sentido da vida social e apela-se à ideia de uma sociedade mais humana e mais justa (Tar: 27; 143-145; 153-155).

Ao mesmo tempo, a ciência moderna criou as condições para a propagação de um dos grandes males do mundo observados pelos intelectuais críticos: a dominação da natureza. Esta é uma preocupação que evidencia a aproximação da Escola de Frankfurt à *naturphilosophie* (Tar, 1977: 15; 100). A dominação da natureza, considerada irracional e infundamentada, passa a ser, aliás, a grande denúncia contida no pensamento crítico a partir do momento em que se dá, no seu interior, a perda da esperança num mundo melhor.

A celebração de um pacto entre Hitler e Estaline em 1939, o triunfo do fascismo em diversos países da Europa, o inferno do holocausto, o esvair da possibilidade de um socialismo genuíno na União Soviética e o isolamento dos autores nos Estados Unidos,

terão sido as razões que conduziram o pensamento de Frankfurt no caminho de um crescente pessimismo. A tarefa primordial da teoria crítica, que consistia em acelerar a mudança rumo a uma sociedade mais justa, dá então lugar a um «*desespero profundo*» (Tar, 1977: 15; 91). A descrença apodera-se dos intelectuais críticos: Adorno chega mesmo a afirmar que depois do pesadelo de Auschwitz não poderia haver mais poesia, ou seja, que no pesadelo do holocausto se deve reconhecer a miserável situação do Homem moderno, mesmo após dois mil anos de civilização ética e moral (Beck, 2006; 12).

A observação de um «mundo totalmente administrado» leva ao abandono das intenções de intervenção manifestadas nos primórdios da actividade de Horkheimer e Adorno. Tar (1977: 175) observa que na fase mais avançada do pensamento crítico, o optimismo e a militância iniciais dão lugar ao pessimismo e à resignação. A luta que foi dirigida à esfera real transforma-se num exercício contemplativo com vista à mudança de consciência. No rescaldo do fracasso na procura de um sujeito revolucionário capaz de intervir na sociedade, durante a década de sessenta, os intelectuais de Frankfurt acabam por seguir trajectórias que se configuraram diversas: Adorno retira-se para a sua «torre de marfim», dedicando-se a um tipo de pensamento niilista, e Horkheimer passa a manifestar a sua «ânsia por Deus» numa perspectiva mais transcendental do que teísta (Tar, 1977: 164).

Tar (1977: 199 - 201) repara que, devido a circunstâncias históricas, a Escola de Frankfurt acabou por não conseguir consumir três das suas grandes propostas. A intenção de conceber uma teoria geral sobre a sociedade capitalista moderna ficou apenas parcialmente cumprida. A fuga ao nazismo e o exílio dos intelectuais críticos levou à construção de uma obra algo fragmentada, cuja lógica não se mostra passível de ser totalmente integrada.

Também a vontade de representar uma continuidade em relação à actividade crítica de Marx acabou por não se verificar. A teoria crítica cedo se dissociou da doutrina marxista, separando teoria, investigação empírica e praxis revolucionária (três elementos que representavam uma unidade no marxismo). O abandono do método preconizado pelo marxismo, em favor da especulação metafísica, é o elemento que mais marca o distanciamento entre a crítica de Frankfurt e a crítica de Marx. A desilusão com a trajectória traçada pelo comunismo de Leste e a perda da esperança relativamente à abolição do capitalismo constituíram fortes motivações para a progressiva diferenciação entre as duas formas de pensamento.

Por fim, a teoria crítica procurou que o seu projecto fosse validado na mesma medida em que o é a ciência. A rejeição dos fundamentos metodológicos da ciência moderna (como a experimentação, a quantificação ou a verificação) e a defesa de uma ciência qualitativa e contemplativa próxima da *naturphilosophie*, inviabilizaram, na opinião do autor, esta ambição dos intelectuais de Frankfurt.

Este ponto de vista não impede que Tar (1977: 201) deixe de observar elementos consistentes no trabalho desta comunidade de pensadores. O autor considera, aliás, que três deles constituem importantes legados para o pensamento do nosso tempo: o posicionamento ético; a angústia relativamente ao destino da Humanidade e a preocupação humanista com o futuro da civilização ocidental.

Como é possível depreender, o abandono de uma lógica interventiva e a incapacidade de perspectivar um futuro melhor, transfiguram a teoria crítica clássica num olhar que não nos permite responder aos desafios que a Modernidade nos coloca. Se o mundo, tal como o conhecemos, não tem qualquer solução, não vale a pena intervir com vista à sua transformação.

Os pilares para a reinvenção de um outro olhar, capaz de questionar o espaço de emancipação possível para o Homem do nosso tempo e de construir uma nova utopia, não devem deixar de ter em conta o valioso contributo que nos foi legado pela teoria crítica clássica. Mas, ao mesmo tempo, esse outro olhar não pode perder de vista que as limitações da mesma precisam de ser ultrapassadas. O pessimismo não serve as exigências de construção de uma nova utopia.

**Capítulo X – *Outros olhares para ultrapassar os desafios
à Modernidade***

1) – O caminho para um outro olhar

O caminho para a construção de um outro olhar, que se pretende desenvolver, não parece ser óbvio nem fácil. As leituras clássicas das ciências sociais demonstraram já não dar conta da necessidade de renovação das «energias utópicas» que fazem falta ao projecto da Modernidade. Uma nova leitura, capaz de nos elucidar sobre o mundo em que vivemos e sobre o Homem em que nos temos vindo a tornar, não pode ignorar as formas de questionamento próprias do posicionamento crítico. Todavia, esta nova forma de olhar deverá apresentar-se, num só tempo, mais esperançada do que a teoria crítica clássica e menos deslumbrada do que o posicionamento celebratório.

A urgência de reinvenção de uma nova crítica que nos permita explorar os cenários que a Modernidade deixa em aberto exige, assim, a convergência de duas condições: uma análise clara da crise da Modernidade, que nos permita compreender o mundo no qual vivemos à entrada deste novo milénio, e a recuperação da esperança nessa mesma Modernidade, que nos permita a construção de instrumentos capazes de concluir este grandioso projecto. Interessa pois perspectivar os futuros possíveis que ainda poderemos edificar.

Touraine, Ramonet e, sobretudo, Habermas - autores já referidos ao longo deste trabalho – são bons exemplos de intelectuais que procuram esse outro olhar. A formação do sujeito responsável, a rebelião da cidadania planetária, ou a constituição de um espaço público são olhares esperançados capazes de configurar a nova utopia necessária ao cumprimento das promessas da Modernidade.

Na visão de Touraine (1994: 339-243), há que promover o regresso à Modernidade, desligando-a da excessiva racionalização e do desencanto em relação ao mundo. A compreensão da natureza da Modernidade é, por isso, essencial. O autor repara que o orgulho do Homem de Estado e capitalista amputou a essência deste projecto, ao instalar uma economia de mercado que permite tudo sem regulamentar nada. As formas puramente capitalistas de modernização desvirtuaram, deste modo, o sentido da Modernidade. Também as vanguardas revolucionárias, ao invés de destruir os seus inimigos, acabaram antes por destruir os movimentos populares de libertação. No entendimento de Touraine, o caminho para salvar a Modernidade passa pela formação de um sujeito autónomo que se sinta responsável em relação a si próprio e à sociedade na qual vive. Abandonar a actual concepção de educação, que privilegia o conhecimento científico em detrimento da formação da personalidade, é a condição

necessária ao nascimento deste sujeito participativo, deste sujeito que actue enquanto agente.

A proposta de Ramonet (2004: 25-28) vai mais longe. O sujeito emancipado deve criar um espaço de representação mundial para o qual já foram lançadas as primeiras pedras em Seattle e em Porto Alegre. Os encontros realizados nestas cidades revelam a preocupação com um mundo desigual e a vontade de construir um futuro diferente. Depois de ter alcançado direitos políticos e sociais, a sociedade civil começa a reunir-se para reclamar o direito à paz, à preservação da natureza, à informação e ao desenvolvimento. Na visão do autor, parece ter chegado a hora de refundar uma nova economia mais solidária, baseada no desenvolvimento sustentável e em que o ser humano passe a constituir o centro das atenções. A formação de um quinto poder, ou a rebelião da cidadania planetária, permite configurar, deste modo, uma nova utopia na qual objectivos políticos concretos começam a construir um novo mundo.

A necessidade de reafirmar os conteúdos do Iluminismo contra a moderna consciência liquidatária do sentido da História é, para Habermas, o ponto de partida para um consenso racional capaz de resgatar a Modernidade do desencanto no qual esta caiu (Pinto, 1992: 22; Silva, 2002: 14). Segundo o autor, a deslocação dos acentos utópicos do conceito de trabalho para o conceito de comunicação configura a mudança de utopia necessária à reabilitação das virtudes contidas no projecto da Modernidade (Habermas, 1985: 117-118). É assim que a «acção comunicativa», mais do que um processo de intercompreensão, se assume como um palco de discussão em que os actores se entendem sobre uma determinada realidade através de interacções que confirmam e renovam a pertença ao seu grupo e a sua própria identidade (Pinto, 1992: 250). No «espaço público», o estatuto económico e social dos participantes é esquecido, valendo a força do melhor argumento. O acesso universal a este espaço inclusivo permite a participação de todos os interessados na discussão de assuntos de carácter geral, o que permite a democratização da cultura (Silva, 2002: 19). O «espaço público» assume, deste modo, um conjunto de importantes funções que o torna num instrumento capaz de construir um mundo mais democrático e plural. A vigilância e detecção de problemas sociais, a reflexão sobre os problemas identificados, a comunicação destes problemas ao sistema político e a supervisão do tratamento que este lhes aplica são os papéis assumidos por esta rede de comunicação de informações e pontos de vista que lhe permitem configurar a emancipação necessária à Modernidade.

O âmbito deste trabalho não admite que se faça uma apresentação mais detalhada de cada uma das propostas acima descritas. Felizmente, estas são já bem conhecidas pela maioria das pessoas que se interessam pelas questões da Modernidade. Mesmo assim, parece pertinente proceder a uma apresentação aprofundada de um olhar que possa constituir-se como caminho para o cumprimento da Modernidade. Optou-se, assim, por uma proposta mais recente – e, por isso, menos conhecida - cuja autoria se deve a um pensador que ainda não foi convenientemente evocado ao longo desta reflexão.

2) – Um olhar para todos – A óptica cosmopolítica de Beck

A reflexão sobre o estado do mundo e a condição do Homem à entrada do novo milénio permite concluir que o projecto da Modernidade se encontra inacabado. A procura de novos instrumentos que nos permita uma maior aproximação aos ideais modernos aponta para a necessidade de se construírem perspectivas mais interventivas, capazes de responder aos vários desafios que a Modernidade nos coloca.

É nesta linha de pensamento que Beck (2006: 22) nos propõe a óptica cosmopolítica como condição à reconstrução conceptual da percepção. O mundo da óptica cosmopolítica é interpretado como uma realidade transparente, no qual as diferenças, as oposições e as fronteiras devem ser olhadas segundo o princípio de que os outros são, na sua essência, idênticos a nós. Sob esta óptica, as fronteiras estabelecidas deixam de estar fechadas ou obscurecidas pela perspectiva de uma alteridade ontológica. Deste modo, poder-se-á entender a óptica cosmopolítica como uma abordagem que privilegia uma maior sensibilidade sobre as condições do mundo actual, e por isso apta a compreender as ambivalências que nos são colocadas pelas distinções e contradições culturais.

Beck (2006: 21-25) reconhece que a óptica cosmopolítica não constitui uma proposta inteiramente nova, uma vez que outros autores já a haviam abordado. Alexis de Tocqueville, na sua reflexão sobre a América democrática, já havia constatado a possibilidade de pessoas com diferentes proveniências poderem pensar e sentir da mesma forma ou, por outras palavras, de um homem poder perceber as sensações vividas por «outro». Também autores tão diversos como Adam Smith, John Dewey, Kant, Goethe, Humboldt, Marx ou Simmel, são referidos por Beck como percursos do

ideal cosmopolítico, já que todos conceberam a Modernidade como um tempo de transformação dos sistemas sociais: da comunidade fechada sobre si mesma passar-se-ia a uma lógica de sociedades interdependentes, capazes de se organizar segundo os princípios do Estado. Esta abertura universal era já vista por esses autores como possível e desejável.

Todavia, a perspectiva clássica das ciências sociais criou um quadro interpretativo da realidade baseado na diferenciação da Humanidade em categorias como a religião, a etnia, a classe ou a nação. No entendimento de Beck (2006: 17-18), este tipo de distinção constitui-se como empiricamente falso e desadequado ao mundo em que vivemos, uma vez que a compreensão do «outro» deixou de se submeter ao esquema dicotómico amigo / inimigo. A título de exemplo, o autor refere os protestos observados, à escala mundial, contra a guerra no Iraque e contra o sofrimento do povo iraquiano. Fruto daquilo a que o autor chama a «*globalização da emoções*», o nosso tempo passou a pautar-se por uma «*empatia cosmopolítica*».

Beck (2006: 20) propõe, deste modo, cinco princípios articulados entre si que dão corpo à óptica cosmopolítica, pretendendo que os mesmos se oponham à lógica de distinção dos seres humanos em categorias hermeticamente separadas. Assim, o princípio da experiência da crise da sociedade mundial defende que os riscos e as crises globais – como as desordens do ambiente ou o terrorismo - resultaram no sentimento de um destino civilizacional comum. Esta interdependência permite a abolição das fronteiras tradicionais entre o interior e o exterior, entre o nacional e o internacional e entre «nós» e os «outros».

Este sentimento coexiste com o princípio do reconhecimento das diferenças no seio da comunidade mundial que nos relembra o carácter conflitual da mesma, ao mesmo tempo que observa como possível a redução destas diferenças à simples curiosidade pelo «outro». O princípio da empatia cosmopolítica vem reforçar a ideia do respeito pelas diferenças num quadro de semelhança existencial, ao enunciar a possibilidade de nos colocarmos na situação dos «outros» para melhor os perceber. Esta mudança de perspectiva resulta num intercâmbio virtual entendido como uma oportunidade por uns, e como uma ameaça por outros. Daí, a formulação do princípio da inviabilidade de uma sociedade mundial sem fronteiras que defende a necessidade de retraçar novas fronteiras mais adequadas à ordem social actual. Por fim, o princípio da mistura surge da constatação de que diversas culturas e tradições se vão associando e misturando, o que resulta na interação entre provincianismo e cosmopolitismo. Na

visão do autor, estes princípios devem ser entendidos de forma empírica e sociológica, com o fim de que as suas contradições interiores e as suas concretizações possam ser colocadas em evidência (Beck, 2006: 21).

Ao enunciar estes cinco princípios, o autor procura propor um novo entendimento do mundo que nos permita sobreviver ao processo de «cosmopolitização real» a que assistimos na actualidade. A óptica cosmopolítica surge, então, como resultado das transformações em curso na sociedade mundial e, ao mesmo tempo, como antecipação de um mundo possível.

Beck (2006: 23-24) considera pertinente distinguir o processo de globalização do processo de cosmopolitização. Enquanto que a primeira é entendida como um mercado mundial desregulamentado - ou seja, sob uma perspectiva unidimensional – a segunda deve ser compreendida à luz da multiplicação de modos de vida transnacionais, numa perspectiva multidimensional. Assim, a crença neoliberal nas vantagens da livre circulação de capitais, produtos e pessoas, que dá forma à globalização, não deve ser confundida com a aparição de diversas militâncias e activismos (direitos do Homem, direitos do trabalhador, protecção do ambiente, etc.) que dão uma crescente notoriedade a actores políticos não governamentais, à escala mundial. Com esta distinção, o autor pretende garantir que a cosmopolitização não seja encarada como uma forma de rebaptizar a globalização.

Para se perceber realmente a óptica cosmopolítica, é necessário analisar de forma mais detalhada a construção que Beck (2006: 38-39) edifica em torno da mesma. Numa primeira etapa, o autor distingue diferentes conceitos ligados ao cosmopolitismo, de forma a clarificar a sua visão sobre este fenómeno. A segunda etapa da reflexão de Beck visa resolver a contradição entre «*nacionalismo metodológico*» e cosmopolitização real. Por fim, o autor propõe uma «nova gramática» que consiste no programa teórico e de investigação para uma «*ciência social cosmopolítica*».

O autor começa por distinguir cosmopolitismo filosófico, ou seja, o cosmopolitismo tomado como ideal de forma consciente, de cosmopolitismo sociológico, aqui entendido como o cosmopolitismo que emerge das consequências de outros fenómenos sociais. Este não surge, ao contrário do que versa sua dimensão filosófica, de uma escolha voluntária e planeada. Aqueles que procuram escapar à perseguição, à miséria ou à guerra, refugiando-se em países mais prósperos e pacíficos, são «estrangeiros» não por opção, mas por força das circunstâncias. O cosmopolitismo

sociológico é, desta forma, vivido sem que os seus protagonistas o saibam ou desejem expressamente (Beck, 2006: 40-42).

Outra distinção importante prende-se com a diferença entre cosmopolitismo e cosmopolitização. O cosmopolitismo, na óptica de Beck (2006: 43) tem uma dimensão activa, configurando-se como uma missão orientada para a organização do mundo. Pelo seu lado, a cosmopolitização assume uma dimensão mais passiva, tratando-se de um fenómeno incontroável que se vai impondo à nossa existência.

Esta cosmopolitização não pode ser confundida com a óptica cosmopolítica. A História demonstra que, em todos os tempos, existiram invasões, conquistas, migrações, escravatura, colonização, guerras e perseguições, o que faz com a mistura de povos com diferentes culturas não constitua uma novidade do tempo moderno. Deste modo, a cosmopolitização, como «mistura» imposta, foi sempre uma constante no percurso da Humanidade, mesmo quando considerada num estado mais latente. A óptica cosmopolítica vai mais longe, dando conta de uma consciência que reconhece os movimentos globais de emancipação das minorias. É esta reflexividade social que faz da óptica cosmopolítica um conceito chave na actualidade (Beck, 2006: 45).

Segundo o autor (2006: 46-48), há ainda que distinguir a cosmopolitização do cosmopolitismo institucional. A cosmopolitização advém do reconhecimento da interdependência entre seres humanos que habitam diferentes pontos do globo, nomeadamente ao nível dos riscos civilizacionais que cada vez mais se repercutem nas suas vidas quotidianas. Esta interdependência, quer seja na sua dimensão ecológica, económica ou terrorista, levanta um debate entre nações sobre as suas causas e os seus responsáveis, o que favorece a emergência do cosmopolitismo institucional. Mais uma vez, esta forma de cosmopolitismo fica aquém da óptica cosmopolítica, que entende estes riscos como consequências dos actos praticados pela nossa civilização e dificilmente imputáveis a alguma nação ou alguma pessoa em particular. Assim, a dicotomia entre «bons» e «maus» deixa de fazer sentido: as boas intenções dos países desenvolvidos devem ser colocadas em causa quando, por exemplo, pedem aos países pobres que protejam a floresta tropical e, ao mesmo tempo, reivindicam para si a maior parcela dos recursos energéticos disponíveis. Este conflito de interesses pode até levar-nos a pensar que é impossível uma qualquer forma de socialização mundial. Mas trata-se, segundo o autor, de uma visão distorcida daquilo que a óptica cosmopolítica pretende ser. Estes conflitos possuem uma função integradora porque demonstram que devem ser encontradas soluções cosmopolíticas. A interdependência cosmopolítica não

se manifesta sob a forma de amor universal, mas sim na cooperação que resulta da urgência de resolução dos riscos globais.

Por fim, Beck (2006: 90-91) apresenta-nos aquela que, porventura, será a mais pertinente de todas as distinções: aquela que opõe o cosmopolitismo emancipatório ao cosmopolitismo despota. O autor entende que, para se esboçar uma ética cosmopolítica, dever-se-á investigar os abusos de poder aos quais o cosmopolitismo aparentemente bem intencionado abre caminho. O século XX provou que as ideologias falharam redondamente e que não existe um conceito absoluto de bem ou de mal. O cosmopolitismo não se pode constituir como uma ideologia, sob pena de se tornar num instrumento de despotismo como outro qualquer. Pelo contrário, deve abrir-se aos sonhos e aos pesadelos, assim como ao bem-estar e à catástrofe, sem esquecer outros dilemas que se colocam à existência e ao viver social. A auto-crítica ideológica constitui-se, deste modo, como o critério que distingue a versão emancipatória da versão despótica do cosmopolitismo.

Relembrando-nos que o desmembramento dos países do Bloco de Leste provou que as nações podem ser reduzidas a pó num curto espaço de tempo, Beck (2006: 51-52) admite que a óptica cosmopolítica deita por terra essa categoria sob a qual a Modernidade organizou as diferentes sociedades: o Estado-nação. Quando os actores aderem à crença em sociedades organizadas por uma delimitação territorial, o autor perspectiva uma «*óptica nacional*». Quando esta determina o posicionamento dos cientistas sociais nas suas observações, Beck identifica o «*nacionalismo metodológico*». O percurso da Sociologia coincide com o desenvolvimento do Estado-nação e do sistema de política internacional. Deste cruzamento sobressai o entendimento de que as sociedades organizadas sob a forma de nação e de Estado são «naturais» no mundo moderno. Estes axiomas do «*nacionalismo metodológico*» desfazem-se num mundo caracterizado por problemas criados pelo progresso da civilização ocidental. A crise ambiental, a globalização económica ou o terrorismo à escala planetária não podem ser compreendidos a partir da «*óptica nacional*» dos que agem, nem do «*nacionalismo metodológico*» dos que observam. A cosmopolitização real necessita de um novo instrumento analítico que nos permita entender o mundo em que vivemos, ou seja, necessita da óptica cosmopolítica.

Mas para nos ser verdadeiramente útil, a óptica cosmopolítica não se pode reduzir a um conjunto de conceitos ou a uma oposição ao «*nacionalismo*

metodológico». Deste modo, Beck enuncia as grandes linhas do edifício teórico e do programa de investigação que permitem o advento de uma «*ciência social cosmopolítica*». Na visão do autor (2006: 144), a cosmopolitização deve ser vista como um processo não-linear e dialéctico, no qual o universal e o contextual, o semelhante e o diferente, o global e local são apreendidos não como polaridades culturais mas, antes, como princípios estritamente ligados entre si. A interdependência global tem vindo a transformar as sociedades nacionais, quer do ponto de vista político, quer do ponto de vista social. A cosmopolitização manifesta-se, assim, como um fenómeno interior e interiorizado, uma vez que emerge do coração das sociedades nacionais. Estas ideias estão na base das três teses que dão corpo à óptica cosmopolítica proposta por Beck (2006: 145-147).

1ª – A cosmopolitização transfigura as estruturas sociais em realidades cosmopolíticas. A interdependência, cada vez mais observável, revela uma civilização que se colocou a si mesma em risco, transcendendo a lógica de Estado nacional e instalando-se definitivamente na nossa forma de pensar e de sentir o mundo.

2ª – A cosmopolitização das sociedades nacionais é um processo a longo prazo com características irreversíveis. Esta irreversibilidade manifesta-se não só nas transformações que se observam, mas sobretudo na nova dialéctica dos perigos globais. São estes perigos que nos colocam a grande questão das nossas possibilidades de acção em relação à nossa sobrevivência e, por isso mesmo, o planeta em perigo passou a significar um mundo único. O facto de as tragédias do nosso tempo terem assumido uma dimensão global faz surgir no horizonte a experiência cosmopolítica, deitando por terra o imaginário dominado pelas estruturas nacionais. Assim sendo, a tomada de consciência de que as responsabilidades nacionais estão ligadas entre si – facto que os atentados de 11 de Setembro de 2001 vieram confirmar – não se compadece mais com a manutenção de uma visão nacional dos problemas que nos afectam.

3ª – A cosmopolitização da realidade entra, cada vez mais, em contradição com as categorias de compreensão que nos foram legadas pela perspectiva nacional. Somos assim confrontados, neste início do século XXI, com uma ambivalência e com uma dialéctica ainda muito incertas: a cosmopolitização faz surgir movimentos anti-cosmopolitização que procuraram salvar os objectivos e as categorias nacionais, recorrendo aos instrumentos tecnológicos e aos conceitos de diversidade cultural característicos da globalização. Deste modo, verificam-se dois movimentos contraditórios que resultam e, ao mesmo tempo, contribuem para uma cosmopolitização

que não dá sinais de abrandamento. A cosmopolitização cria uma consciência ambivalente e a consciência ambivalente faz avançar a cosmopolitização.

A observação destas novas realidades implica, então, a concepção de novos instrumentos metodológicos com os quais os cientistas sociais possam analisar o mundo cosmopolítico. Beck (2006: 149-150) admite que a introdução destes novos instrumentos não será fácil, uma vez que as ciências sociais são um empreendimento no qual está envolvida toda uma comunidade de investigadores, de todos os lugares do mundo. Substituir o «*nacionalismo metodológico*» pelo «*cosmopolitismo metodológico*» não é, segundo o autor, tarefa que se faça de um dia para o outro. Então, por onde começar? Como responder de forma metódica às questões que nos são colocadas pela cosmopolitização da realidade?

A análise da cosmopolitização deve, no entendimento de Beck (2006: 151-153), obedecer ao cruzamento de duas dimensões: a dimensão espacial e a dimensão temporal. A primeira já se encontra suficientemente bem estudada, motivo pelo qual o autor avança com a sua proposta: a observação das relações nacionais/nacionais deve dar lugar ao estudo de um leque mais diversificado de relações, no quadro da cosmopolitização real. Assim, o «*cosmopolitismo metodológico*» propõe-se observar relações translocais, locais/globais, transnacionais, nacionais/globais e globais/globais.

Por seu lado, a dimensão temporal, que nos coloca numa perspectiva histórica, contém em si muitas questões ainda por esclarecer. Beck (2006: 154-155) lança essas questões, esperando obter algumas das respostas: Como é que a responsabilidade social e política pelo estado do mundo se pode repartir historicamente entre o passado, o presente e o futuro? Em que medida as decisões agora tomadas no domínio da política tecnológica influenciará as condições de vida das próximas gerações? Como conceptualizar a cosmopolitização da sociedade na sua dimensão temporal?

Em primeiro lugar, é preciso ter em conta que não existe uma memória global de um passado global. Mas hoje, a experiência das crises e dos riscos planetários faz com que, em todo o mundo, as pessoas partilhem um presente e um futuro colectivos. Este fenómeno deve-se à confrontação da sociedade cosmopolítica consigo mesma, opondo-se à lógica da memória nacional da História. A integração da sociedade cosmopolítica no plano temporal deve, então, obedecer a duas premissas fundamentais. A primeira prende-se com o facto de a civilização ocidental ter tomado consciência de que as suas acções no presente configuram as ameaças do futuro. A segunda apela à imaginação de uma passado partilhado, no sentido de se concretizar a dialéctica da recordação e do

perdão. Estas premissas permitem analisar o tempo de uma forma conceptualmente diferente: o passado pode ser entendido, por exemplo, à luz do binómio heróico/pós-heróico, e o futuro antevisto sob o ideal do progresso ou o princípio da incerteza. Mas, na opinião do autor, esta dimensão temporal ficaria incompleta sem uma clara distinção entre consciência e acção. A consciência global de um futuro colectivamente partilhado encontra-se desprovida de planos de acção, o que revela uma contradição a resolver (Beck, 2006: 155-156).

É desta forma que a óptica cosmopolítica, proposta por Beck, pretende constituir-se como um olhar «*livre de todo e qualquer tipo de juízo de valor*» (2006: 49), oferecendo a possibilidade de uma crítica sem nostalgia do passado, capaz de abolir os dualismos fundados sobre o nacional e o internacional. Rejeitando a «*americanização global*» do mundo fundada numa Modernidade de sentido único, a óptica cosmopolítica defende a pluralidade de Modernidades possíveis que ainda é possível construir. A universalização do modelo particular *american way of life*, que a *Pax* americana procura impor ao mundo inteiro, não é mais do que a extrapolação dos interesses nacionais do Estados Unidos confundidos, entretanto, com os interesses do planeta (Beck, 2006: 306-307; 312). A nação cosmopolítica não encontra nos Estados Unidos um digno representante, apesar de todas as suas etnias, religiões e culturas. O multiculturalismo - fórmula encontrada para gerir a diversidade de modos de vida característica da América moderna - pressupõe a abolição das diferenças entre os cidadãos. O cosmopolitismo, pelo contrário, preserva essas diferenças, garantindo a tolerância e o respeito pelas mesmas (Beck, 2006: 341-342).

O espírito da *Cosmopolitan Critical Theory* compreende esta nova gramática cosmopolítica do social e do político, inaugurando um tempo denominado por Beck de segunda Modernidade. Mas só quando a realidade se tornar, de facto, cosmopolítica - o que possibilitará a tomada de consciência e a reflexão pública sobre as desigualdades e as injustiças sociais - é que esta nova ordem poderá encontrar instrumentos para a sua intervenção (Beck, 2006: 300; 315).

O idílio cosmopolítico imaginado no final da ordem bipolar que governou o mundo na segunda metade do século XX não se concretizou, mas uma comunidade do bem-estar universal ainda é possível.

Conclusão

Os problemas que resultam das transformações operadas na sociedade e os modos de vida tomados pelo Homem ocidental são, na opinião de numerosos autores, importantes indicadores da crise em que mergulhou o projecto da Modernidade. O paradigma em que se enquadra o desenvolvimento do Ocidente desde os finais do século XVIII parece encontrar-se desgastado. Muitas das suas promessas não foram cumpridas e outras tantas revelaram um excesso de cumprimento. Daí, a percepção de vivermos num tempo confuso e incerto.

A crise da Modernidade parece não ter fim à vista, uma vez que não se verificam as condições necessárias para a sua possível resolução. Por um lado, não se perspectiva a emergência de um novo paradigma capaz de substituir os valores e os princípios da era moderna. Mesmo os adeptos da pós-Modernidade são incapazes de propor as bases para o estabelecimento desse novo paradigma, ficando-se pela ideia pouco consistente de uma transição. Por outro lado, a crise do imaginário moderno configura a ideia de um tempo sem esperança e sem utopias. E, como sabemos, não é possível construir o futuro sem sonhos e sem finalidades.

Estas foram as razões que justificaram a aposta numa reflexão que nos permitisse compreender a incerteza e a confusão que se instalaram entre nós. Uma análise aos problemas que se fazem sentir na sociedade moderna foi o ponto de partida para a identificação do primeiro conjunto de desafios que se colocam ao cumprimento da Modernidade. Uma democracia que não se realiza na ideia de política, uma natureza perante o iminente colapso, uma sociedade da informação apenas para alguns e uma globalização baseada no domínio capitalista foram as observações que deram origem à proposta desse conjunto de desafios. De que forma poderemos inverter estas tendências?

A realização de um segundo exercício analítico - este focado nas condições existenciais do Homem da nossa época - veio validar a apreensão relativamente às possibilidades de resposta aos desafios que se colocam à concretização de uma sociedade verdadeiramente moderna. A perda de sentido de comunidade que dá corpo ao individualismo e ao neo-tribalismo, a especialização do conhecimento incapaz de produzir um discurso público e a aceitação de uma concepção maquínica do Homem foram as constatações que levaram à identificação de um segundo conjunto de desafios, este relacionado com o alcance de uma existência verdadeiramente moderna pronta a intervir na construção de um futuro diferente. Sem cidadãos capacitados não há como responder aos desafios que se colocam ao cumprimento de uma sociedade moderna na sua essência.

Após ter sido identificado este segundo conjunto de desafios, completámos a inventariação dos reptos que o nosso mundo coloca hoje ao projecto da Modernidade. É evidente que esta inventariação não pode pretender dar conta de todos os desafios que uma sociedade cada vez mais complexa e um Homem cada vez mais autista colocam à construção de um futuro verdadeiramente moderno. Tratou-se apenas de uma proposta capaz de nos fazer prosseguir o caminho da grande reflexão na qual se baseia este trabalho.

Uma vez concluída a inventariação dos desafios para o cumprimento da Modernidade, passou-se à análise do imaginário contemporâneo e das grandes realizações que o povoam – a ciência e a tecnologia – de modo a apurar as utopias que nos foram legadas pelo século que findou. Os desafios que se colocam à Modernidade são, de facto, ciclónicos e só uma utopia parece ser capaz de dar conta de tão exigente missão. Falhadas as utopias «científicas», que deram corpo ao imaginário do século XIX e do início do século XX, restaram-nos as distopias, contra-utopias ou utopias realistas que, pelo seu conteúdo, se constituem como utopias tecnológicas.

A atenção prestada aos estudos de Zartarian & Noël conduziu-nos à formulação da hipótese de que as utopias tecnológicas não cumprem os requisitos para prefigurar a utopia da qual necessitamos: estas pareciam não responder aos desafios que hoje fazem perigar o projecto Modernidade.

De forma a testar esta hipótese foi constituída uma amostra de utopias tecnológicas, propostas pelo cinema de ficção científica, de modo a realizar um conjunto de quatro estudos de caso. As conclusões que este trabalho empírico nos permitiu retirar apontam no sentido da confirmação da hipótese. As utopias tecnológicas não respondem aos desafios que se colocam à concretização dos ideais modernos.

Blade Runner e *Inteligência Artificial*, filmes mais recentes, apresentam uma mensagem extremamente pessimista a este respeito. *O herói do ano 2000*, dos anos 70, mostra-se também pessimista mas, ao mesmo tempo, celebra a esperança na capacidade de pensamento crítico e de intervenção cívica aos quais o Homem não pode renunciar. *Metropolis*, o mais antigo de todos os filmes estudados, mostra-nos um futuro desigual, brilhante para os ricos e sombrio para os pobres. Não obstante, deixa-nos a mensagem de que a utopia pode prometer a Modernidade desde que se desembarace do capitalismo e da tecnologia. É curioso observar como a ordem cronológica de realização destas ficções revela o crescente pessimismo que invadiu o imaginário trágico que caracteriza a nossa época. Os filmes que constituíram a amostra dos estudos de caso, quanto mais

próximos do nosso tempo, mais denunciam esta terrível conclusão: a Modernidade, ao conceder primazia à racionalidade cognitivo-instrumental e ao princípio do mercado, fornece os instrumentos para a sua própria crise. A razão unidimensional e o capitalismo sem regras, mais as suas realizações tecnológicas, se não forem contrariados por um Homem e uma sociedade mais participativos, impor-se-ão numa escalada irracional até à maldição.

É assim que o imaginário trágico, sem historicidade nem escatologia, como bem nos elucidou Martins (2002 a: 73-79), faz soar o alarme para a procura de um novo olhar. A necessidade de um outro olhar, que nos dê conta das contradições do nosso tempo e que renove a esperança num futuro moderno, é procurado, numa primeira fase, nas leituras clássicas das ciências sociais. Mas tanto a perspectiva celebratória como o posicionamento crítico acabam por se revelar como olhares passivos e conformistas. A celebração, ao registar um mundo no «Fim da História», sugere que nos deixemos ir na enxurrada. A crítica de Frankfurt, ao abandonar a intervenção em prol da contemplação, aponta-nos o caminho da crise irremediável e da falta de soluções para os males do mundo.

Tomando, contudo, alguns dos pilares da teoria crítica, como a preocupação com o futuro da Humanidade e a ânsia por um mundo melhor, fomos à descoberta de outras alternativas, de outros olhares que possam afigurar-se constitutivos da utopia que nos falta. O sujeito enquanto agente proposto por Touraine, a constituição do quinto poder de Ramonet e o espaço público de Habermas são olhares que depositam esperança nas possibilidades de emancipação e de intervenção da sociedade civil na construção do futuro. São olhares que, na sua essência, propõe respostas à constituição de uma existência e de uma sociedade mais modernas. Estes olhares encontram, obviamente, opositores que os procuram refutar e desconstruir. Para aqueles que acreditam na bênção capitalista e tecnológica, não é admissível que a irracionalidade dos descrentes no progresso ponha em causa o triunfante rumo da modernização.

Mas há mais Modernidade para além da modernização capitalista e tecnológica. A tolerância e o respeito pelo «outro» da óptica cosmopolítica poderão ser um caminho para a segunda Modernidade, ao proporem-se como instrumentos para a construção de um mundo mais justo e democrático. Esta é uma visão que, como qualquer outra, pode ser alvo de discussão e controvérsia. Deixemos, porém, esse exercício para reflexões futuras.

O projecto da Modernidade, segundo o cosmopolitismo, deve ser reabilitado por novas energias utópicas, se quisermos ultrapassar a incerteza e a confusão que o nosso tempo nos impõe. A razão também pode ser imaginativa. Como nos recorda Tabucchi (1999: 278), o Homem capaz de sonhar e de alimentar ilusões é ainda um Homem livre.

Bastide (2003:74) propõe-nos, a este propósito, duas premissas para a compreensão do sonho: a primeira prende-se com o facto de o sonho ser sempre funcional, independentemente da cultura na qual este é fundado; a segunda perspectiva o sonho como uma construção do futuro, mais do que uma evocação do passado ou de uma memória.

Sonhemos, então, com um futuro moderno, mesmo que a Modernidade configure um projecto inacabável. O absoluto não pode ser descrito e poderá até escapar ao nosso alcance, mas pode e deve ser desejado.

Bibliografia

Aristóteles, 384 a.c. – 322 a.c. (1951). *Metafísica*. Coimbra: Atlântida.

Barrow, J.D. (2005). *Impossibilidade – Os Limites da Ciência e a Ciência dos Limites*. Lisboa: Editorial Bizâncio.

Bastide, R. (2003). *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Éditions du Seuil.

Beck, U. (2006). *Qu'est-ce le cosmopolitisme?* Paris: Éditions Aubier

Bóia, J.M.P. (2003). *Educação e Sociedade: Neoliberalismo e os desafios do futuro* (1.^a Ed.). Lisboa: Edições Sílabo.

Buey, F.F. (2004). *Guía para una Globalización Alternativa – Otro Mundo es Posible* (1.^a Ed.). Barcelona: Ediciones B.

Cardoso, Gustavo (1998). *A causa das questões ou o estado à beira da sociedade de informação* [Em linha] URL: <http://www.bocc.ubi.pt>

Castells, M. (2002). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura (Volume I) – A Sociedade em Rede*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Castells, M. (2003 a). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura (Volume II) – O Poder da Identidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Castells, M. (2003 b). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura (Volume III) – O Fim do Milénio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Castells, M. (2004). *A Galáxia Internet – Reflexões sobre Internet, Negócios e Sociedade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Castoriadis, C. (1999). Imaginário e imaginação na encruzilhada. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições

- Coelho, H. (1999). *Sonho e Razão – Ao Lado do Artificial*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Domenach, J.M. (1997). *Abordagem à Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Faria, L.M. (2007, 26 de Maio). A Busca da Utopia. *Actual*, p.22.
- Fukuyama, F. (1999). *O Fim da História e o Último Homem (2ª Ed.)*. Lisboa: Gradiva.
- Gibbons, M. (Ed.) (1999). *The New Production of Knowledge – The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies (5ª Ed.)*. London: SAGE.
- Giddens, A. (2002). *As Consequências da Modernidade (4ª Ed.)*. Oeiras: Celta Editora.
- Habermas, J. (1985). Nova opacidade: a crise do Estado-Providência e o esgotamento das energias utópicas. *Comunicação e Linguagens*, nº 2, pp. 115-128.
- Heleno, J.M. (1999). Castoriadis: A Libertação da Imaginação. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições.
- Jameson, F. (2002). *A Singular Modernity – Essay on the ontology of the present*. London: Verso.
- Kruta, J. (2001). *Golem, una antigua leyenda de Praga*. S.l.: Fun Explosive.
- Lash, C. (1985). Consumo, narcisismo e cultura de massas. *Comunicação e Linguagens*, nº 2, pp.129-143.
- Latour, B. (1997). *Nous n'avons jamais été modernes – Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *L'Homme Nu*. S.l.: Plon.
- Lévy, P. (2003). *Ciberdemocracia*. Lisboa: Instituto Piaget

Lipovetsky, G. (1989). *A Era do Vazio – Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água.

Macedo, L. (2005). Políticas para a sociedade da informação em Portugal: da concepção à implementação. *Comunicação e Sociedade*, nº 7, pp. 71-93.

Maffesoli, M. (2004). *A Transfiguração do Político – A tribalização do mundo pós-moderno*. Lisboa: Instituto Piaget.

Marcuse, H. (1971). *Pour une Théorie Critique de la Société*. Paris: Denoël / Gonthier.

Marques, V. S. (1999). O perigo que nos salva. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições

Martins, H. (1998). Risco, incerteza e escatologia – reflexões sobre o *experimentum mundi* tecnológico em curso. *Episteme*, nº 1, pp. 99-121.

Martins, M. (2002 a). O trágico como imaginário da era mediática. *Comunicação e Sociedade*, Vol. 4, pp.73-79.

Martins, M. (2002 b). De animais de promessa a animais em sofrimento de finalidade. *O Escritor*, nº 18, pp. 351-354.

Mattelart, A. & M. (1997). *História das Teorias da Comunicação*. Porto: Campo das Letras.

Miranda, J. B. (1997). *Política e Modernidade – Linguagem e violência na cultura contemporânea*. Lisboa: Edições Colibri.

Monteiro, M. H. (Dir.) (2001). *Rosa do Mundo, 2001 poemas para o futuro*. Porto: Assírio & Alvim.

Morin, E. (1977). *O Cinema ou o Homem Imaginário*. Lisboa: Relógio d'Água.

Mumford, L. (2007). *História das Utopias*. Lisboa: Antígona.

Nogueira, L. (2002). *Violência e Cinema – Monstros, soberanos, ícones e medos*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Neiman, S. (2005). *O Mal no Pensamento Moderno*. S/l: Gradiva.

Nunes, J. A. (1996). Fronteiras, hibridismo e mediatização: os novos territórios da cultura. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 45, pp. 35 – 71.

Pereira, M.S. (1999). Átrio. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições

Petrella, R. (2004). Los principales retos de la globalización actual. In Ramonet, I.; George, S.; Petrella, R. & Shiva V. (Ed.), *Los Desafíos de la Globalización*. Madrid: Ediciones HOAC.

Pinto, F.C. (1992). *Leituras de Habermas – Modernidade e Emancipação*. Coimbra: Fora de Texto.

Ramonet (2000). *Propagandas silenciosas – Massas, televisão, cinema*. Porto: Campo das Letras.

Ramonet, I. (2004). Globalización, desigualdades y resistencias. In Ramonet, I.; George, S.; Petrella, R. & Shiva V. (Ed.), *Los Desafíos de la Globalización*. Madrid: Ediciones HOAC.

Reis, A. (1999). História: A memória do imaginário. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições

Sanchez, H.H. (1999). Internet: Paradoxos e utopia. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições

Santos, B.S. (1988). *Um Discurso sobre as Ciências (2ª Ed.)*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, B.S. (2002). *Pela mão de Alice – O Social e o Político na Pós-Modernidade (8ª Ed.)*. S/l: Edições Afrontamento.

Saraiva, A.J. (2003). *O que é a cultura*. Lisboa: Gradiva.

Savater, F. (1999). A imaginação alegre. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições.

Shelley, M. (2003). *Frankenstein – A mais popular história de horror*. Lisboa: Dom Quixote.

Silva, B. D. (1999). *Questionar os fundamentalismos tecnológicos: tecnofobia versus tecnolatria*. [Em linha] URL: <http://www.nonio.uminho.pt/actchal99/Bento%20Silva%2073-89.pdf>

Silva, F.C. (2002). *Espaço público em Habermas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

Singer, P. (2004). *Um só Mundo – A Ética da Globalização (1ª Ed.)*. Lisboa: Gradiva.

Sousa, H. (2004). Recensão da trilogia «A Era da Informação: Economia Sociedade e Cultura» de Manuel Castells. *Comunicação e Sociedade*, nº 5, pp. 168-171.

Tabucchi, A. (1999). Como percorri o século XX. In Município de Abrantes (ed.), *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de Século Edições

Tar, Z. (1977). *A Escola de Francoforte*. Lisboa: Edições 70.

Touraine, A. (1994). *Crítica da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.

Tucherman, I. (1999). *Breve história do corpo e dos seus monstros*. Lisboa: Vega.

Vidal, C. (2003). *O corpo e a forma – Dois conceitos, o mesmo tema*. Porto: Mimesis.

Vieira, P. (2007, 15 de Março). O Filósofo do Ambiente. *Visão*, p. 51 e 52.

Webster, F. (1999). *Theories of Information Society (4ª ed.)*. London: Routledge.

Winston, B. (1996). *Technologies of seeing – Photography, Cinematography and Television*. London: British Film Institute.

Wright, R. (2006). *Breve História do progresso*. Lisboa: D. Quixote.

Zartarian, V. & Noël, E. (2002). *Cibermundos – Que Futuro?* Porto: Ambar

Referências no ciberespaço

<http://www.bocc.ubi.pt> (consultado entre 01/06/2004 e 06/06/2007)

www.automates-anciens.com (consultado em 08/02/2005)

www.capek.misto.cz (consultado em 10/02/2005)

<http://www.robotcup.org/> (consultado em 11/02/2005)

<http://corpo.zip.net> (consultado em 15/03/2007)

www.gorilazz.com (consultado em 15/03/2007)

<http://www.mundodosfilosofos.com.br/bacon.htm> (consultado em 05/06/2007)