



cadernos **IHU** idéias

# **Terra Habitável: O Grande Desafio para a Humanidade**

Gilberto Dupas

**ano 4 - nº 55 - 2006 - 1679-0316**

 UNISINOS

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS**

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

Aloysio Bohnen, SJ

**Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Diretora adjunta*

Hiliana Reis

*Gerente administrativo*

Jacinto Aloisio Schneider

**Cadernos IHU Idéias**

Ano 4 – Nº 55 – 2006

ISSN: 1679-0316

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dáris Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos – Doutor em Filosofia

Profa. MS Angélica Massuquetti – Unisinos – Mestre em Economia Rural

Prof. Dr. Antônio Flávio Pierucci – USP – Livre-docente em Sociologia

Profa. Dra. Berenice Corsetti – Unisinos – Doutora em Educação

Prof. Dr. Fernando Jacques Althoff – Unisinos – Doutor em Física e Química da Terra

Prof. Dr. Gentil Corazza – UFRGS – Doutor em Economia

Profa. Dra. Hiliana Reis – Unisinos – Doutora em Comunicação

Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel – Unisinos – Doutora em Medicina

Profa. Dra. Suzana Kilpp – Unisinos – Doutora em Comunicação

*Responsável técnico*

Laurício Neumann

*Revisão*

Mardilê Friedrich Fabre

*Secretaria*

Caren Joana Sbabo

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**[www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)**

## TERRA HABITÁVEL: O GRANDE DESAFIO PARA A HUMANIDADE

*Gilberto Dupas*

Como é difícil suportarmos-nos uns aos outros – e as nossas diferenças – neste pequeno planeta Terra, única morada comum que possuímos! É curioso notar que o provável nascimento da verdadeira consciência global talvez tenha ocorrido na primeira viagem espacial, com a magnífica surpresa de Gagarin: “A Terra é azul”. Hoje a globalização nos atropela e estimula, ao mesmo tempo mágica e banal, esperançosa e trágica. As irresistíveis tendências ao global, decorrência das novas tecnologias e lógicas de produção, geram pretextos para práticas e discursos oportunistas como o neoliberalismo e o antinacionalismo. O neoliberalismo aproveita-se da globalização para livrar o capital das obrigações sociais clássicas da garantia de emprego e dos programas compensatórios. Já o antinacionalismo insiste no novo lema “nacionalismo, nunca mais”; ou seja, insinua que a intervenção estatal seria sempre perversa. Porém, uma visão globalista ou cosmopolita que suportasse uma verdadeira globalização deveria permitir-nos um olhar solidário, generoso e, ao mesmo tempo, muito alarmado para esse nosso planeta que podemos facilmente destruir e, no entanto, desejamos salvar.

Desde sempre, o homem buscou elevar-se acima do rumo irracional e caótico dos acontecimentos, emancipando-se para construir e dominar sua própria história. Animal dotado de consciência, ele não pode negar seu passado nem deixar de fazer contínuas escolhas, inclusive aquelas que podem levar à sua aniquilação. A história das pessoas e dos povos é uma luta de vida e morte pelo reconhecimento e pela diferenciação, pelo triunfo sobre a angústia da morte. Por esse reconhecimento estamos dispostos a pôr a vida em jogo apenas para vingar uma ofensa, corrigir uma fronteira ou defender uma bandeira. As histórias antigas narram enredos dramáticos que surgem por causa das diferenças entre os homens, terminando sempre em guerras e conflitos que podemos tentar reduzir, mas nunca eliminar. Somente, pois, numa perspectiva cósmica, somos capazes de olhar para nosso planeta com pensamentos reconciliadores e compassivos. Não é

à toa que vários astronautas acabaram se transformando em ativistas defensores do meio ambiente.

Kant achava que a paz perpétua iria ser garantida pela evolução da democracia, pela força civilizadora do comércio e pela importância crescente da opinião pública. Entretanto, se não foram Estados democráticos que começaram as duas grandes guerras mundiais, vários dos conflitos sangrentos, como os do Vietnã, do Golfo e do Iraque foram conduzidos pela incontestada democracia norte-americana, apoiada por outras grandes nações democráticas. A própria idéia de nação – produto da época democrática – fez viável uma grande movimentação das massas a serviço das guerras. Quanto ao espírito do comércio, está cabalmente demonstrado ser ele uma luta entre forças desiguais, que privilegia principalmente os mais fortes. Já a opinião pública tem seu peso altamente influenciado pelos meios de comunicação e pelo *marketing*, que a condiciona e a utiliza, tendo ela dado apoio a várias guerras ilegais. Basta lembrar a ficção sobre armas de destruição em massa no Iraque, que deu o pretexto à invasão.

Diógenes, filósofo cínico, utilizou a expressão cosmopolitismo para significar habitante do *kosmos*, em contraposição ao habitante da sua cidade, Sinope. O cosmos era o grande espaço ao qual pertenciam todos os homens, uma espécie de refúgio às leis da *polis*. Dante, quando lhe convinha, intitulava-se poeta cosmopolita, para quem a pátria era o mundo. Mas o *kosmos* era para sonhar e formular, não para habitar. Podemos pensar como cosmopolitas, mas só temos espaço para atuar como patriotas ou cidadãos. Na globalização atual, o capital é cosmopolita, sua pátria é onde ele pode render bem. Também são cosmopolitas os grandes jogadores de futebol e os astros da música. No entanto, os trabalhadores em geral continuam locais, impedidos de circular livremente pelo mundo global. A globalização contemporânea estreita os espaços em vez de ampliá-los; cria graves problemas sociais e ambientais e não assume as responsabilidades decorrentes. A comunidade global de informação faz o conjunto de estímulos que recebemos ultrapassar, de forma espantosa, nosso círculo possível de ação. Diante disso, como diria Goethe, ficamos “distraídos”, mas com uma distração excitada, como após uma explosão. As mídias nos golpeiam de dentro, favorecendo uma histeria latente e um estado de pânico. O sistema global torna tudo instantâneo, mostrando cada fato como se estivesse acontecendo na esquina de cada casa, minuto a minuto, em tempo real: o 11 de setembro, os conflitos sangrentos no Iraque e a insensata tortura de prisioneiros, o maremoto asiático, o casamento e a separação do Ronaldinho, etc., etc.

As grandes ideologias se foram, Fukuyama chegou a declarar solene e absurdamente “o fim da história”. O homem ficou

só. Agora, contudo, além de tentar ganhar a vida para sobreviver, escolher a marca do seu celular e sonhar com uma tela de plasma, o grande desafio é como possibilitar, numa era de homens “vazios”, voltados às escolhas privadas, a descoberta de uma macroética, válida para a humanidade no seu conjunto. Hans Jonas – pensador alemão nascido em 1903, aluno de Husserl e de Heidegger – lembra-nos que, pela primeira vez na história da humanidade, as ações do homem parecem irreversíveis. Critérios de um vago humanismo, colorido por um certo hedonismo ligeiramente otimista e materialista, já não bastam para lidar com esses novos poderes. Faz-se necessária uma nova teoria da responsabilidade. Para formular uma nova ética, é preciso, pois, voltar aos primeiros princípios; nenhuma ética é possível sem eles, sem hipóteses governando o campo da reflexão.

Essa discussão nos remete ao *princípio da responsabilidade*, já enunciado por Platão; ele governa a ética e a moral, tornando cada um responsável por seu destino. Instigado pelo potencial destruidor das novas tecnologias, Jonas trabalha a idéia de uma humanidade *frágil e perecível*, perpetuamente ameaçada pelos poderes do homem. Essa responsabilidade contemporânea dá prioridade ao fato de que o homem se tornou perigoso para si mesmo, constituindo-se agora em seu próprio risco absoluto. Ele já tinha a bomba atômica, a possibilidade de catástrofe nuclear e a destruição do meio ambiente; agora, com a engenharia genética, pode acabar por liquidar com as características da espécie humana. Como será alterado o frágil equilíbrio psíquico de uma próxima geração ao saber que seu sexo ou a cor de seus olhos existiu por definição dos seus pais, decisão unilateral e inapelável? Como poderemos ser morais se a biotécnica pode, silenciosamente, anular a identidade autônoma dos seres da nossa espécie? São questões graves demais para serem reguladas pelo mercado e pelos interesses econômicos e individuais. O novo princípio da responsabilidade corresponde, pois, à idade do pós-dever, à sociedade pós-moralista, ao minimalismo ético. Trata-se de salvar o que é possível de uma ética “razoável”, um esforço de conciliação entre os valores e os interesses.

A ética de Jonas rediscute um tema essencial: os ideais de progresso. Explora as facetas da responsabilidade em relação ao futuro longínquo pelo qual somos responsáveis. Está também baseada no “princípio da realidade”, na sua pretensão de distanciar-se das diversas utopias.

O imperativo categórico kantiano diz: “Age de tal sorte que possas igualmente pretender que tua máxima se torne uma lei universal”. Esse princípio não consegue mais abranger nossa civilização tecnológica. Jonas introduz seu imperativo categórico, com base na humanidade frágil e perecível, objeto de tecnologias inquietantes. Ele o anuncia assim:

*Age de modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra; age de modo que os efeitos de tua ação não sejam destruidores para a possibilidade futura de tal vida; não comprometas as condições da sobrevivência indefinida da humanidade na terra; finalmente, inclui, em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto secundário de teu querer.*

Russ resume essa abordagem desta forma:

*Tenho o direito de arriscar minha própria vida individual, ou pô-la em perigo, mas não a da humanidade futura, transformada em norma e ponto de referência; encarrego-me da humanidade futura que, evidentemente, não poderá fazer nada a meu favor.*

Esta não-reciprocidade do imperativo de Jonas constitui-se em elemento característico, já que minha obrigação deixa totalmente de ser a imagem inversa do dever do outro.

Entretanto, é preciso rever urgentemente o conceito de progresso. Questões como o prolongamento da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética são um salto qualitativo pleno de dúvidas e perigos. O problema é: Como refundar a ética se Prometeu está liberto, se o mal-estar da civilização toma conta da terra, se estamos voltados à impotência ou aos excessos do poder?

Em que medida o prolongamento da vida, por exemplo, é desejável? Quem deve se beneficiar dele? A espécie tem algo a ganhar com isso? Para Kierkegaard, o *memento mori* pode fundar uma sabedoria. A morte, levada a sério, é uma fonte de energia sem igual, estimula a ação e dá sentido à vida. Já o controle do comportamento pelas drogas, as intervenções no cérebro, a terapia comportamental, programando a ação humana e as manipulações genéticas envolvem profundos perigos que afetam a identidade pessoal. Para estas questões vitais, a ética tradicional não tem qualquer resposta. Na célebre fala do “Insensato”, Nietzsche nos desafia: “Para onde foi Deus? Quero dizer-lhes! Mas o matamos – nós e eu. Deus está morto!... A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não temos agora de convertemo-nos em deuses, para parecermos dignos desse ato?” Reagindo a essa questão fundamental de Nietzsche, Jonas diz: “Saber se estamos qualificados para esse papel demiúrgico, eis a questão mais grave que pode se colocar para o homem, que se descobre subitamente de posse de um tal poder sobre o destino de toda a humanidade”.

O início do século XXI nos coloca, como vemos, diante de enormes tensões. Um mal-estar geral e uma corrosiva desesperança existencial espalham-se pelo mundo global e impõem a necessidade de repensar e renegociar as bases fundamentais do tipo de sociedade que queremos. Algumas questões centrais

surgem desde logo. Para um indivíduo que vive na sociedade contemporânea, o que significa ser livre? E como fazer para, nesse contexto, reencontrar o fundamento último do poder, ou seja, *a quem e por que* o cidadão aceitará dever obediência e lealdade?

O exercício da democracia é a luta permanente dos *sujeitos* contra a lógica dominante dos *sistemas*. No entanto, o espaço da liberdade está se reduzindo progressivamente a um ato de consumo (a marca A ou B) ou uma rara eleição a cada dois anos. A internacionalização das mídias e o progressivo rompimento do delicado equilíbrio de fronteiras entre Estado, sociedade civil e indivíduo fazem a prática dessa liberdade dissociar-se, cada vez mais, da idéia de compromisso com a sociedade e o meio cultural de cada cidadão. A democracia passa, assim, a ser ameaçada em duas frentes principais: o individualismo extremo, que abandona a vida social aos aparelhos de gestão e aos mecanismos de mercado, e a desagregação das sociedades política e civil.

Durante a modernidade, tanto os dominados como os dominantes haviam sido considerados cidadãos pela legislação do Estado ou, coletivamente, como um povo pela constituição. A razão universal criara entre o indivíduo – com sua consciência subjetiva – e o mundo objetivo uma oposição que era mediada pelo espaço da política. No entanto, na pós-modernidade, o conceito de sociedade civil acabou sendo absorvido pelo mercado, e não pelo Estado. Na verdade, a pós-modernidade não mais produziu uma identidade coletiva; o sentido dessa identidade não foi mais percebido, nem via cultura e sequer por meio de uma ideologia de legitimação associada ao poder e a uma comunidade política.

A pós-modernidade implicou a superação de uma dinâmica de oposição de classes com a criação de uma nova estrutura de castas: de um lado, os incluídos; de outro, os excluídos de todos os tipos. A interpretação absoluta e universal da realidade acabou substituída por uma grande diversidade de discursos. Foi o fim dos *grandes relatos* e o surgimento de uma sociedade atomizada e de uma nova classe dirigente, com uma clara visão tecnocrática e funcional sobre as orientações políticas e econômicas. A tendência atual ao controle oligopolístico sobre a produção de bens culturais induz a uma recepção passiva de seus consumidores, não se arriscando os produtores de cultura ao terreno da inovação e trafegando nas águas tranquilas e tépidas dos *best-sellers*. Transformada em mercadoria, a cultura está se confundindo com a publicidade.

A consolidação da hegemonia capitalista do pós-guerra fria definiu a mobilidade do capital e a emergência de um mercado global, criando uma nova elite que controla os fluxos do capital financeiro e das informações, atuando predominantemente em redes e *clusters*, e reduzindo progressivamente seus vínculos

com suas comunidades de origem. Em conseqüência, enquanto o mercado internacional se unificou, a autoridade estatal se enfraqueceu. Com isso, acentuou-se a fragmentação e acelerou-se a perda do monopólio legítimo da violência pelo Estado, que agora compete com grupos armados e com o crime organizado em vários lugares do globo.

Por sua vez, o discurso hegemônico neoliberal do pós-guerra fria, que garantia aos grandes países da periferia uma nova era de prosperidade a partir das políticas de “abrir, privatizar e estabilizar” – receituário batizado na América Latina de “consenso de Washington” – mostrou-se ineficaz. Os resultados foram, em geral, decepcionantes e têm exigido orçamentos públicos muito apertados justamente no momento em que os efeitos sociais perversos da privatização aparecem com toda a força, reduzindo ainda mais a legitimidade dos governos e das classes políticas. A pobreza tem avançado progressivamente na América Latina e em todo o mundo. Durante o período 1980-2003, a população latino-americana abaixo da linha de pobreza elevou-se de 136 milhões para 236 milhões (renda inferior a US\$ 2,00 por dia). Enquanto isso, apesar das alegações de progresso por parte das instituições internacionais, o número de pobres em todo o mundo, no período 1987-2001, também cresceu 11%, atingindo 23% se retirarmos a China. Por sua vez, o número de miseráveis (renda inferior a US\$ 1,00 por dia) declinou ligeiramente em 6%. No entanto, se retirarmos a China, ele também cresceu 3%.

O clima depressivo que se seguiu aos resultados negativos da abertura neoliberal surgiu acompanhado de um sentimento de impotência para alterar os impasses contemporâneos, submetidos às forças obscuras do mercado, à competição selvagem, à convulsão das bolsas de valores e à volatilidade brutal dos fluxos financeiros. Ocorreu, então, um estranho paradoxo. Por um lado, qualquer limite imposto à liberdade individual passou a ser sentido como o primeiro passo para o totalitarismo, afirmando-se o individualismo como o único caminho para a inclusão e o sucesso. Por outro, *lei e ordem* surgem como bandeira dominante para atender a esse sentimento de insegurança geral e criar culpados, gerando programas radicais como o controle rígido de imigração e a *tolerância zero* contra a criminalidade.

A ansiedade também está muito presente diante das transformações no mundo do trabalho, da situação precária de emprego, da *flexibilização* e das constantes modificações dos requisitos e capacitações para a empregabilidade. Junto com a incerteza, têm crescido o medo e a intolerância. O *outro* se transforma no potencial inimigo que pode nos fazer mal, ressurgindo violentas as raízes da intolerância – inclusive a religiosa –, acentuada a partir dos atentados terroristas aos Estados Unidos e sua agressiva reação com uma dura e unipolar política de segurança global.



A liberdade passou a ser percebida como possível unicamente na esfera privada e gerou a progressiva privatização da cidadania. Agora num mundo totalmente estruturado em redes (*networks*) pelas tecnologias da informação, a vida social contemporânea passa a ser composta por uma infinidade de encontros e conexões temporárias. O *projeto* é a ocasião única e o pretexto da conexão; os indivíduos que não têm projetos e não exploram as conexões da rede estão ameaçados de exclusão permanente, já que a metáfora da rede torna-se progressivamente a nova representação da sociedade.

É a emergência de um mundo da interconexão: *estar, ou não, conectado*, eis a questão à qual tende a se resumir a inclusão e a exclusão. O mundo da interconexão dilui a distinção entre a vida privada e a vida profissional. Nessas sociedades baseadas no conhecimento, a vigilância torna-se o modo básico de governança. As observações, os registros e os controles dos nossos passos e rastros são classificados por categorias relacionadas a conceitos de risco ou oportunidade; os códigos admitem ou excluem, conferem crédito ou desacreditam, classificam e discriminam, construindo *perfis de risco*; e os olhos eletrônicos estão em toda parte, sem autorização – e, muitas vezes, sem a percepção – do cidadão controlado. Numa versão contemporânea simultânea do *Big Brother* de Orwell e do *Panopticon* de Bentham, poder e conhecimento se realimentam em um processo circular. A *máquina de visão* deixou de ser um instrumento militar e passou a ser uma tecnologia civil banal; e o *grande olho* se torna uma arma do desejo, insaciável por mais informação.

Na teoria política clássica, incorporada ao inconsciente coletivo das sociedades, o espaço público era equivalente ao espaço da liberdade dos cidadãos, no qual estes exerciam sua capacidade de participação crítica na gestão dos assuntos comuns, sob o princípio da deliberação; um espaço que se opunha, portanto, ao espaço privado regido pela dominação do poder. Hoje, as corporações apropriaram-se do espaço público e o transformaram em espaço publicitário; os cidadãos que o frequentam não o fazem mais como cidadãos, mas como consumidores de informação. Grandes avenidas de nossas metrópoles, e boa parte de suas ruas, transformaram-se em um imenso espaço de *outdoors* e placas de anúncios ou logomarcas.

A paisagem pública urbana é agora um material midiático privado, criando desejos e tratando o cidadão como um mero consumidor. A televisão pública só consegue se manter abrindo espaço para a propaganda e o patrocínio de forma equivalente ao setor privado. O universo corporativo se apropriou do controle direto do espaço social circundante. Sociedade civil e política, e mesmo a vida privada, acabaram por ser internalizados no sistema corporativo, que tende a substituir a própria sociedade e suas formas de regulação. Assim, contraditoriamente, o desen-

volvimento de uma extraordinária competência do agir técnico acabou correspondendo ao crescimento paralelo de nossa impotência em resolver politicamente os problemas coletivos da humanidade, tais como a desigualdade, a miséria e a degradação do meio ambiente.

No mundo contemporâneo tornou-se lugar comum admitir os impasses sociais decorrentes da economia global e a impotência dos Estados para resolvê-los. Com a falta de alternativas para uma ação pública eficaz, o ativismo político pela cidadania e pela justiça social foi reduzido a um ativismo civil voltado para as ONGs e para a solidariedade social. A demanda por responsabilidade social passou, aos poucos, a deslocar-se do governo para o assim batizado *terceiro setor*. As políticas de desregulamentação levaram a um empobrecimento do espaço de discussão pública e participação política. Com o aumento do desemprego, da miséria e da violência, a noção de cidadania gerou uma demanda por responsabilidades sociais apenas secundariamente dirigidas aos estados nacionais.

O anúncio das ações de *responsabilidade social das empresas* – na tentativa de redução das injustiças sociais – pretende substituir a idéia de deliberação participativa sobre os bens públicos pela noção de gestão eficaz de recursos sociais. Agora a distribuição desses bens é decidida aleatória e privadamente. De fato, embora a nova tendência de *responsabilidade social das empresas* tenha a pretensão de aparecer como solução para as questões de exclusão social, ela é – além de inócua diante da escala do problema – basicamente despolitizadora da questão social, pois pressupõe a desqualificação do poder público; e, portanto, desconhece a possibilidade aberta pelo conflito interno no terreno das próprias políticas públicas para criar compromisso e qualidade diante dos cidadãos.

Isso porque a condição essencial para a prática da cidadania é a existência e a explicitação dos conflitos, e sua mediação pela sociedade política. Afinal, a luta pela cidadania é um embate por significados, pelos direitos à fala e à política, que exige redefini-los num patamar mais abrangente. A sociedade civil deve produzir a ideologia, que é o cimento dos consensos provisórios, e que exige contestação permanentemente. No entanto, a sociedade civil contemporânea passou a aspirar ser um lugar do não-conflito, no qual os interesses contraditórios não aparecem. Essa falsa visão reduz, mais uma vez, a sociedade civil ao âmbito dos atores privados. Privatiza-se o público, mas não se publiciza o privado.

A sociedade contemporânea não é, pois, capaz de gerar um sentido de obrigação civil. As elites se internacionalizam e o dever de contribuir para o bem público – por intermédio do Estado – recai desproporcionalmente sobre a classe média e os trabalhadores. Portanto, o poder do Estado vai sendo substituído

pela influência direta de organizações que perseguem a realização contextual de seus objetivos legítimos, mas particulares. O Estado se fragmenta em múltiplas instâncias decisórias e deixa de desempenhar o papel de centro de coordenação capaz de induzir com legitimidade uma direção ao conjunto social ou uma finalidade comum entre os atores. Comitês ministeriais tecnocráticos e comissões *ad hoc* são mobilizados para a resolução de problemas particulares nos quais estão sempre presentes os interesses econômicos representados por grupos de pressão, *public relations* e *lobbies*.

As ONGs e associações privadas, que têm um papel muito importante como grupos de interesse, não se dirigem, porém, mais à sociedade como um todo, mas a diversas instâncias de decisão especializada, demandando providências tecno-burocráticas. Os novos movimentos sociais – e suas reivindicações – são centrados sobre uma problemática de identidade e afirmação. Nenhum destes movimentos tem como objetivo elaborar uma nova concepção de sociedade, de existência coletiva das suas finalidades e limites. Com isso, os espaços sociais se convertem em uma auto-exibição infinita de produções midiáticas, comunicacionais e publicitárias que se transformam na própria realidade social, confundindo-se com ela.

A sociedade da informação assumiu o mito do progresso. No entanto, se ciência e técnica não param de surpreender e revolucionar, esse par vencedor é simultaneamente hegemônico e precário. O capitalismo global apossou-se por completo dos destinos da tecnologia, libertando-a de amarras metafísicas e orientando-a exclusivamente para a criação de valor econômico. Transformados em fator fundamental na disputa dos mercados e na acumulação capitalista global, os vetores tecnológicos se autonomizaram definitivamente de considerações de natureza ética, social ou de políticas públicas. Atualmente, a maioria dos cientistas dos laboratórios de pesquisa de universidades internacionais dedica-se ao desenvolvimento de tecnologias para as grandes corporações globais; se, de um lado, elas podem responder a demandas do mercado, de outro, têm a obrigação de eleger a taxa de retorno do investimento dos seus acionistas como critério central na definição de seus objetivos. Se a consequência desse desenvolvimento for, por exemplo, um maciço aumento do desemprego por conta da radical automação, este ônus passa a ser transferido para a sociedade, tenha ela ou não, estrutura para lidar com a questão. O paradoxo está em toda a parte. A capacidade de produzir mais e melhor não cessa de crescer. Paciência que tal progresso traga consigo piora na distribuição de renda e trabalho precário. As tecnologias da informação encolhem o espaço. O mundo da performance cultua o otimismo, mas oferece cada vez menos oportunidades para a preparação, especialmente a dos jovens. Além disso, cresce o

sentimento de impotência diante dos impasses, da instabilidade, da precariedade das conquistas. Encantamento e desilusão se alternam.

Com a tecnologia da informação, nunca a tirania das imagens e a submissão ao império das mídias foram tão fortes. A vida nas sociedades contemporâneas se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Guy Debord afirmava que a dominação da economia sobre a vida social acarretou uma degradação do “ser” para o “ter”. Em seguida, operou-se um deslizamento generalizado do “ter” para o “parecer-ter”. Às grandes massas excluídas da sociedade global só resta o identificar-se por meio do espetáculo global, instantâneo e virtual. Programas de auditório substituem os tribunais e a vida real, propiciando julgamentos, processos de conciliação e *reality-shows*; e garantem, como na loteria, a esperança do resgate da exclusão pela visualização do prêmio do outro, ou do sonho do seu fugaz minuto de glória. As novas tecnologias geram produtos de consumo radicalmente novos. O telefone celular e a Internet, símbolos da interconectividade, passam a ser condição de felicidade. O homem volta a ser rei, exibindo a sua intimidade com a mercadoria ou identificando-se com os novos ícones, heróis da mídia eletrônica transformados eles mesmos em mercadoria ou identificados com marcas globais.

Em meio às turbulências pelas quais passam as sociedades contemporâneas, agimos como se a sobrevivência da humanidade como espécie estivesse garantida. No entanto, a existência humana dependerá de sermos capazes de estabelecer contratos de longo prazo com nosso futuro. Se destruímos frágeis equilíbrios em nome do que chamamos progresso, nem nós sobriremos. Cada avanço tecnológico é uma espécie de prótese artificial, dependente de avançado *know-how* e intensa administração e introduzindo riscos a longo prazo. Somos uma família que dissipa, irrefletidamente, seu parco patrimônio e que depende, cada vez mais, de novos conhecimentos para se manter viva. De fato, se hipoteticamente retirarmos a eletricidade de uma tribo de aborígenes australianos, quase nada acontecerá. Se o fizermos aos moradores da Califórnia, os sistemas entrarão em pânico e milhões poderiam morrer.

Perseverança, domínio de si, curiosidade, flexibilidade e improvisação, valores que os antigos ensinavam às crianças pelos ritos, são hoje substituídos por velocidade, lógica e razão. Abre-se uma brecha entre as gerações. Para os mais jovens, participam da natureza das coisas o efêmero, o novo e as modas, a mudança e a precariedade, a rapidez e a intensidade, a descontinuidade e o imediato. A urgência destrói a capacidade de construir e esperar. Bombardeado pela mídia eletrônica que associa a felicidade ao consumo de marcas globais, o jovem excluído – receptor exatamente da mesma mensagem que o inclui-

do – tem como alternativas conseguir a qualquer preço o novo objeto de desejo ou recalcar uma aspiração manipulada pelo interesse comercial. As grandes redes da mídia eletrônica, mediante a difusão contínua dos acontecimentos do mundo, introduzem uma seqüência ininterrupta de imagens e mensagens em que o tempo se dissolve, o sentido que as liga desaparece e sobra apenas um encadeamento de caráter espetacular. É o reinado do flash, do *spot*, do *clip*, que concentra o tempo, converte a brevidade em intensidade, faz do instante emocional um momento central.

As novas tecnologias têm sido legitimadas pelos impressionantes resultados de alguns dos seus êxitos, fazendo-as adquirir uma auréola mágica e determinista e colocando-as acima da razão e da moral. A razão técnica teria sua lógica própria e um poder sem limites. Uma vez que matamos os deuses, por que não acreditar nos magos da ciência que nos prometem a felicidade e a vida eterna? Posições de cautela com relação a alimentos transgênicos, objeções éticas quanto aos imensos riscos da manipulação genética e reações contra o desemprego gerado pela automação radical, tudo é encarado como posição reacionária de quem não quer o progresso. No entanto, os custos sociais e ambientais acarretados pela mudança nos padrões tecnológicos parecem graves e inevitáveis. Embora abra novos domínios ao poder criador e à atividade dos homens, a técnica a serviço do capital é uma devoradora de trabalho: ajuda a suprimir empregos, em vez de criá-los. Tudo se passa como se a técnica se tornasse uma potência longínqua que designa os “sacrificados” nas sociedades da pós-modernidade. Agora a ciência é o centro; e o cientista, o sumo sacerdote. A filosofia foi expulsa para a periferia. “Saber fazer” afastou o “por que fazer”. O cientista atual tem olhos para a realidade, enquanto o filósofo atual só tem olhos para o cientista e tende a sucumbir tomado de inferioridade diante do sucesso da ciência. O técnico aspira a tornar-se um deus cibernético. Tecnologias da informação e automação estão hoje presentes em todos os lugares. Compõem as cenas da vida cotidiana, instaladas em nossa intimidade. São filhas do desejo, parceiras ambíguas e desconcertantes. Operam com autonomia e podem se perverter, tornarem-se nefastas e agredir o próprio homem.

Os partidários da autonomia da técnica argumentam com sua neutralidade, um atributo básico de inocência que a tornaria imune a critérios maniqueístas de “bom” ou “ruim”. No entanto, a aliança dos espaços sociais com as técnicas se negocia continuamente, requer cidadãos esclarecidos, vigilantes e críticos, não-consumidores fascinados. A tecnologia é uma produção do livre-arbítrio do homem e de sua cultura, informado por seus valores e éticas. O vetor tecnológico pode ter o rumo que a socie-

dade humana desejar, se for capaz de se organizar em função dos interesses da maioria de seus cidadãos.

O problema maior em recuperar o controle sobre a ciência – com base em novos referenciais éticos – é que o Estado, nas sociedades pós-modernas, continua em fase de desmonte. Seus antigos papéis já não são mais possíveis, seus novos papéis ainda não estão claros. Os partidos políticos e lideranças mundiais estão envolvidos em forte crise de legitimidade, seja pela dissonância crescente entre discurso e práxis, seja pela crescente influência do poder econômico nos processos democráticos, tornada pública pelas amplas denúncias de corrupção. Como consequência, os estados nacionais e seus partidos políticos enfraquecem sua condição de legítimos representantes das sociedades civis, o que nos remete à questão da representatividade das democracias nas sociedades pós-modernas.

É preciso, pois, aprofundar a discussão a respeito do papel indutor e regulador do Estado, isto é, se cabe a ele – ou à sociedade civil por meio dele – definir padrões éticos que condicionem a aplicação das novas técnicas e o exercício de hegemonias delas decorrentes. A busca de uma nova hegemonia da sociedade civil sobre a qual seja possível reconstruir um Estado apto a lidar com os desafios da sociedade pós-moderna pressupõe rever a idéia de progresso, sem abrir mão de que os povos devam ter direito aos benefícios da ciência e das técnicas. A questão central é investigar até que ponto os revolucionários instrumentos tornados disponíveis pelas tecnologias da informação podem calçar esse caminho.

Na primeira metade do século passado, o jesuíta Teilhard de Chardin havia tentado reconciliar ciência com religião. Foi visto pelo Vaticano como uma ameaça à integridade da fé, sendo proibido de ensinar e falar sobre assuntos religiosos. Dizia Chardin: “Através de todas as coisas criadas o divino nos assalta, nos penetra, nos molda”. Como paleontólogo, ele sugeria que a primeira fonte da verdade religiosa deveria ser encontrada no mundo real, e não no magistério da Igreja. Assim como Marx, havia virado de cabeça para baixo a filosofia e a sociologia, Chardin tentava o mesmo com a teologia. Para ele a ciência era um espelho onde se vê refletida a imagem de Deus:

*Se eu perdesse a fé em Cristo, como resultado de alguma revolução interior, sinto que continuaria a acreditar no mundo. É por essa fé que eu vivo; e por ela, no momento da morte, elevando-se sobre todas as minhas dúvidas, eu me entregarei.*

Essa visão magnífica de um cientista que não queria perder a fé foi sua perdição. Mas ele abriu brechas nas rígidas couraças da Igreja, para que cristãos – sentindo-se responsáveis pelas míserias do mundo – invocassem Cristo como motivação para seu

compromisso com a natureza e com os homens. Era o caminho para a “consciência histórica” e a “teologia da libertação”. Sacralizar essa vida, e não esperar pela eterna, lutar pelos oprimidos e pelos excluídos, proteger a natureza como uma expressão do próprio Deus, foram belas metáforas que engajaram seguidores da Igreja com a política e os movimentos da esquerda. Walter Benjamin, contemporâneo de Chardin, também buscou uma via entre o materialismo e a religião. Herdeiro da cultura judaica e mergulhado nas teses marxistas, tentou resgatar a história sob a ótica dos derrotados, vendo a redenção messiânico-revolucionária como tarefa que nos teria sido atribuída pelas gerações passadas: “Não há um Messias enviado do céu. Somos nós o Messias; cada geração possui uma parcela de poder messiânico e deve se esforçar por exercê-la”. A idéia de associação entre marxismo e religião causou grande perplexidade e incompreensão, sendo outra antecipação das teses da “teologia da libertação”.

Os expurgos na Igreja e, especialmente, na Companhia de Jesus, foram intensos, e os ataques contra a teologia da libertação, muito duros. Assim, o brasileiro Leonardo Boff, meio século depois de Chardin, teve duas condenações e foi obrigado a afastar-se. Ele tentou, ao estilo de Chardin, reconciliar a política – não a ciência – com a fé, no sentido da obrigação moral com os excluídos. Desse modo, a Igreja foi perdendo oportunidades de iluminar caminhos para o renascer de utopias terrestres e da transformação do mundo. Também não se engajou duramente no compromisso de preservação da vida por meio da luta pela proteção do meio ambiente, esse novo “imperativo categórico” assim batizado, como já vimos, por Hans Jonas. Ao contrário de João XXIII, a prioridade de João Paulo II foi o pastoreio das “almas”. A questão central é: Afinal, dogmas são incompatíveis com ciência e filosofia, já que ambos exigem espaço aberto para o questionamento, o susto da descoberta e a busca de valores éticos a partir do homem? E a política, que tudo abrange no seu sentido amplo de organização da ação coletiva para a busca do bem comum? Pode-se separá-la da religião? São reflexões que deixo no ar.

Por fim, acho necessário abordar o tema da tolerância e da hospitalidade, focos centrais para o enfrentamento dos grandes desafios do século XXI. Jacques Derrida<sup>1</sup> enfatiza a matriz marcadamente cristã da noção de tolerância, antes de tudo uma espécie de caridade, remanescente de um gesto paternalista em que o outro não é aceito como um parceiro igual, mas subordinado, talvez assimilado e certamente mal-interpretado em sua diferença. Para Derrida, essa implicação religiosa na concepção cristã de caridade complica qualquer pretensão de universalismo.

---

1 Borradori (2004).

A tolerância se transforma em uma linha tênue entre integração e rejeição, uma espécie de oposto da hospitalidade, capaz de estar aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, um *visitante* absolutamente estranho. Derrida prega, para vir ao encontro dos desafios globais, a responsabilidade ética da *desconstrução* de ideais falsamente neutros e potencialmente hegemônicos, exigindo não restrições, mas renovação infinita da demanda por justiça e liberdade universais. Uma democracia funcional participante não pode ser praticada como a razão dos mais fortes, e sim como uma área de concessão recíproca de direitos iguais, sem que nenhuma autoridade possa determinar *unilateralmente* as fronteiras do que deve ser tolerado. Será que, nesse contexto, a globalização não seria nada mais do que um artifício retórico, destinado a dissimular a injustiça?

Fundamentalistas islâmicos, cristãos ou hindus têm reações diferentes contra a maneira contemporânea de entender e praticar a religião. Nessa perspectiva, o fundamentalismo pode ser uma reação de pânico à pós-modernidade, percebida ela mais como ameaça do que como oportunidade. Para Derrida, durante a guerra fria, as democracias liberais do Ocidente armaram e treinaram seus futuros inimigos de uma maneira quase suicida. Agora nos defrontamos com a realidade de um conflito assimétrico. A ordem mundial, que se sentiu alvo das novas violências terroristas, é dominada, sobretudo, pelo idioma anglo-americano, indissociavelmente ligado ao discurso político hegemônico que domina o cenário mundial, a lei internacional, as instituições diplomáticas, a mídia e as maiores potências tecnocientíficas, capitalistas e militares. Derrida vê o *11 de setembro* como um efeito distante da própria guerra fria, desde a época em que os Estados Unidos proporcionavam treinamento e armas para o Afeganistão e para os inimigos da União Soviética, agora inimigos dos Estados Unidos.

Após o fim do comunismo, a precária ordem mundial depende amplamente da solidez e da confiabilidade do poder americano, até mesmo no plano da lógica do discurso que apóia a retórica jurídica e diplomática no mundo inteiro; até mesmo quando os Estados Unidos violam a lei internacional, o fazem sem deixar de defendê-la. Daí porque, ao tentar desestabilizar essa superpotência que desempenha o papel de guardião da ordem mundial reinante, o terror desestabiliza o mundo inteiro e os próprios conceitos e avaliações que deveriam nos levar a *compreender* e explicar o *11 de setembro*. Assim, quando os terroristas ferem dois símbolos até então intocados do sistema vigente – os centros financeiro e militar – atingem o que legitima o sistema vigente. Dessa maneira, o *11 de setembro* parece ser um *acontecimento maior*. Derrida fala de um estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha



para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua própria imunidade. Os Estados Unidos detêm, diante do mundo, um poder da auto-representação como unidade sistêmica final da força e da lei. A agressão da qual ele é o objeto vem como se fosse *de dentro*, de forças que se utilizam de aviões, combustíveis e tecnologia *high tech* norte-americana para atacar alvos americanos. Esses *seqüestradores* incorporam dois suicídios simultâneos: o próprio e o daqueles que o acolheram, armaram e treinaram. Os Estados Unidos treinaram pessoas como Bin Laden, criando as circunstâncias político-militares que favoreceram sua mudança de lealdade.

Derrida afirma que,

*quando Bush e seus companheiros culpam o eixo do mal, deveríamos ao mesmo tempo sorrir e denunciar as conotações religiosas, as estratégias infantis, as mistificações obscurantistas dessa retórica inflada. E, no entanto, existe de fato, e de todo canto, um mal cuja ameaça, cuja sombra, está se espalhando. Mal absoluto, ameaça absoluta da vida na Terra.*

Um grande ato terrorista pode hoje ser tentado simplesmente de qualquer ponto da Terra, com uma despesa muito pequena e recursos mínimos. A tecnociência empalidece a distinção entre guerra e terrorismo.

*Seremos capazes de fazer coisa muito pior amanhã, invisíveis, em silêncio, mais rapidamente e sem qualquer derramamento de sangue, atacando as redes de computadores e de informação de uma grande nação, da maior potência sobre a terra.*

Afinal, o que é o terrorismo? Todo terrorista alega que está reagindo em legítima defesa a um terrorismo anterior da parte do Estado ou do sistema. Bem antes das maciças campanhas de bombardeio das duas últimas guerras mundiais, ultimadas pela tragédia atômica de Hiroxima e Nagasáqui, a intimidação das populações civis foi, durante séculos, recurso muito comum. Os terroristas foram enaltecidos como combatentes da liberdade na ocupação soviética do Afeganistão e na Argélia de 1954 a 1962. Em que ponto um terrorismo deixa de ser denunciado como tal para ser saudado como o único recurso que restou em uma luta legítima? Derrida se pergunta quem é mais terrorista: Estados Unidos, Israel, países ricos e potências coloniais ou imperialistas acusados de praticar terrorismo de Estado, ou Bin Laden e seu grupo fanático? A argumentação típica seria do gênero:

*Estou recorrendo ao terrorismo como último recurso porque o outro é mais terrorista do que eu; estou me defendendo, contra-atacando; o terrorista real, o pior, é aquele que me privou de todo outro meio de reagir antes de me apresentar, o primeiro agressor, como uma vítima.*

Afinal, as populações islâmicas têm sofrido uma marginalização e um empobrecimento cujo ritmo é proporcional ao crescimento demográfico. E termina com a questão central: pode-se, então, condenar *incondicionalmente*, como parece ser nosso dever fazer, o ataque de *11 de setembro*, ignorando as condições reais ou alegadas que o tornaram possível?

A palavra “tolerância” foi definida no contexto de uma guerra religiosa entre cristãos e não-cristãos. A tolerância é uma virtude basicamente *católica*. O cristão deve tolerar o não-cristão, porém, ainda mais do que isso, o católico deve deixar o protestante existir. Hoje, embora ainda centrado na questão religiosa, o conceito de tolerância se ampliou para as minorias e os *diferentes*. Assim, tolerância é antes de qualquer coisa uma forma de caridade cristã e está sempre ao lado da “razão dos mais fortes”, sendo um atributo do exercício da boa face da soberania, que fala do alto no tom “estou permitindo que você exista; mas, não se esqueça, é uma concessão minha permitir que viva em minha casa”. Derrida trabalha, lado a lado, os conceitos de *tolerância* e *hospitalidade*. Seria a tolerância uma condição de hospitalidade ou seu oposto?

Na verdade, se estou sendo hospitaleiro porque sou tolerante, “é porque desejo limitar a minha acolhida, reter o poder e manter o controle sobre os limites do meu *lar*, minha soberania”. Resume-se, então, a tolerância em conceder a alguém permissão de continuar vivendo? Ela é uma espécie de “hospitalidade fiscalizada, sempre sob vigilância, parcimoniosa e protetora da soberania”, desde que o hóspede obedeça às nossas regras. A verdadeira hospitalidade é aquela aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro, não-identificável e imprevisível, efetivamente o *outro*. Portanto, essa hospitalidade envolve um alto risco. Uma hospitalidade incondicional é praticamente impossível. “Mas sem a referência dela não teríamos a idéia do *outro*, a *alteridade do outro*, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado”. Para o conceito de paz, talvez bastasse a prática da coabitação global tolerante.

O fato é que, para além da necessidade óbvia de condenar o terrorismo como ato criminoso, seja de que inspiração for ou sob que disfarce apareça – e nessa dimensão o ataque preventivo ao Iraque também poderia ser classificado como tal –, tudo indica que esses atos apontam para uma nova força que veio para ficar. O terrorismo se afirma como uma alternativa de poder e começa a influir pesadamente na política, seja por acidente tático – como no caso da derrota de Aznar nas eleições espanholas –, seja por imposição de uma agenda, como na direção do governo George W. Bush no pós-*11 de setembro* e na garantia de sua reeleição. E estará cada vez mais legitimado por setores radicais,

excluindo quanto mais cresça a convicção de que não há outros caminhos.

Aprofundemos, por fim, o conceito de ameaça com base nos conceitos de mobilidade e de ausência de controle. Ao contrário de estacionar, de estar fixado, o vagar e o perambular exprimem a revolta, violenta ou discreta, contra a ordem estabelecida e fornecem uma boa chave para compreender o estado de rebelião latente nas gerações jovens das quais apenas se começa a entrever o alcance, e cujos efeitos não terminamos. Na violência totalitária pós-moderna, o poder se empenha para que tudo “funcione perfeitamente”, seja bem canalizado e nada escape ao controle. Com a modernidade, da qual – como já vimos – o *Big Brother* de Orwell é uma boa ilustração, a uniformização e o controle atingem seu ponto culminante. O que se move escapa, por definição, à câmera sofisticada do “pan-óptico”.

O ideal do poder é a imobilidade absoluta, da qual a morte é, com toda a segurança, o exemplo acabado. Nada nem ninguém deve, nem pode, escapar. A sofisticação dessas técnicas marca o apogeu da agressão racionalista: o de saber tudo, esclarecer tudo e, portanto, dominar tudo. O fechamento, o amesramento, a normalização são conseqüências. Numa dialética sem fim, durante a modernidade, o saber e o poder vão se fortalecendo mutuamente. A figura do sábio antigo, tolerante quanto às zonas de sombra no conhecimento do mundo, dá lugar à do especialista ao qual nada escapa, que sabe tudo e para o qual tudo é transparente.

O desejo de errância é um dos pólos essenciais de qualquer estrutura social. É o desejo de rebelião contra a funcionalidade, contra a divisão do trabalho, contra uma descomunal especialização a transformar todo mundo numa simples peça de engrenagem na mecânica industriosa que seria a sociedade. Nesse meio, se exprimem o necessário ócio, a importância da vacuidade e do não-agir na deambulação humana. Andar à toa, sem rumo, passear, é o que Walter Benjamin chama de “passeio sem destino”, espécie de protesto contra um ritmo de vida orientado unicamente para a produção.

O andarilho “violenta a ordem estabelecida” porque lembra o valor de estar sempre a caminho. Essa “parte de sombra” é sentida como um perigo. Platão chama a atenção para o caráter inquietante do viajante que não é mais do que uma “ave de passagem”. Ele deverá ser acolhido, certamente, “mas fora dos muros da cidade”. Os magistrados deverão, acrescenta, vigiar para que “nenhum dos estrangeiros dessa espécie introduza qualquer novidade”. O viajante é testemunha de um “mundo paralelo”, no qual o sentimento, sob suas diversas expressões, é vago-bundo, e no qual a anomia tem força de lei. Isso perturba aqueles cuja única ambição consiste em prever - e para isso têm de repelir o estranho e o imprevisível. O bárbaro representa o defla-

grar do imprevisível. “Nada incomoda tanto um burocrata como a liberdade desses errantes”. No entanto, Georg Simmel<sup>2</sup> lembra que o estrangeiro desempenha um papel importante e perturbador: serve de intermediário com a exterioridade. No entanto, o século XXI inicia com um nível global inédito de intolerância. O outro, o diferente tende a ser o inimigo.

Concluindo, o percurso de todos esses temas dessa minha conferência implica uma imperiosa e amarga confissão. Minha geração, de certo modo, fracassou. Estamos entregando a nossos filhos e netos – a grande parte dos que aqui estão nessa platóia – um mundo mais injusto, mais pobre e mais carente de valores do que recebemos de nossos pais. Deixamos a eles, de fato, um imenso desafio: é preciso que se façam agentes de um processo de transformação imprevisível, uma apoteose de futuro, um desejo de substituir a certeza pela imaginação, o orgulho pela curiosidade, misturando conhecimento com esperança. Para além da estabilidade, da segurança e da ordem, é preciso reinventar novas formas de mantermo-nos radicalmente humanos. Nosso destino maior é estarmos eternamente a caminho. Talvez esse caminho seja, como queria Gramsci, induzir a uma reforma intelectual e moral que legitime as direções do progresso; ou, quem sabe, reabilitar o princípio platônico da responsabilidade para garantir, pelo menos, a sobrevivência da humanidade; ou ainda, como querem os pragmatistas, ir tecendo, pouco a pouco, a trama da esperança e produzir um futuro que supere os conflitos que impedem uma verdadeira democracia de massas. De qualquer forma, por moral, por responsabilidade ou por mera prudência, temos – como herdeiros dessa frágil civilização humana – o compromisso mínimo e essencial de manter nosso pequeno planeta azul habitável para as próximas gerações. Não pedimos para desempenhar esse papel, mas não temos saída. Nós somos os únicos atores na cena. A existência humana dependerá de sermos capazes de estabelecer contratos de longo prazo com nosso futuro como espécie. Se destruímos os frágeis equilíbrios em nome do que chamam progresso, estaremos condenados ao fim.

### **Referências bibliográficas**

- BALANDIER, Georges. *O dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris: Flammarion, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

---

2 Maffesoli (2001).

- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- CEPAL. *Panorama Social da América Latina*. Santiago do Chile, 1999-2000.  
\_\_\_\_\_. *Panorama Social da América Latina*. Santiago do Chile, 2002-2003.
- CHAUCHARD, Paul. *O homem em Teilhard de Chardin*. São Paulo: Herder, 1963.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DUPAS, Gilberto. *Atores e Poderes na Nova Ordem Global: assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação*. São Paulo: UNESP, 2005.  
\_\_\_\_\_. *Tensões contemporâneas entre o público e o privado*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.  
\_\_\_\_\_. *Ética e poder na sociedade da informação*. 2. ed. ver. e amp. São Paulo: UNESP, 2001.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*. Paris: Cerf, 1990.
- KANT, Emmanuel. *Paz Perpétua*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).  
\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.  
\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- RORTY, Richard. Truth and progress. In: *Philosophical papers* 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

## TEMAS DOS CADERNOS IHU IDÉIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.  
*O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo* – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.
- N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montaña.
- N. 04 *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.
- N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.
- N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.
- N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.
- N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.
- N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.
- N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.
- N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.
- N. 12 *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.
- N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt.
- N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.
- N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.
- N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri.
- N. 18 *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Profa. Dra. Lucilda Selli.
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio.
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rodhen.
- N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini.
- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário.
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS. Rosa Maria Serra Bavaresco.
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco.
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes.
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde* – Porto Alegre, RS – Prof<sup>o</sup> MS. José Fernando Dresch Kronbauer.

- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva.
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz.
- N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay - Seus dilemas e possibilidades* – Prof. Dr. André Sidnei Musskopf.
- N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha.
- N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana.
- N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Profa. Dra. Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos.
- N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut.
- N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Prof. Dr. Fernando Ferrari Filho.
- N. 38 *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Prof. Dr. Luiz Mott.
- N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Prof. Dr. Gentil Corazza
- N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – MS Adriana Braga
- N. 41 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Profa. Dra. Leda Maria Paulani
- N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa”* – Prof. Dr. Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva & Samuel McGinity
- N. 44 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Prof. Dr. Gérard Donnadiou
- N. 45 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Prof. Dr. Lothar Schäfer
- N. 46 *“Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Profa. Dra. Ceres Karam Brum
- N. 47 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Prof. Dr. Achyles Barcelos da Costa
- N. 48 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Prof. Dr. Gérard Donnadiou.
- N. 49 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Prof. Dr. Geraldo Monteiro Sigaud
- N. 50 *Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras* – Prof. Dr. Evilázio Teixeira
- N. 51 *Violências: O olhar da saúde coletiva* – Éliada Azevedo Hennington & Stela Nazareth Meneghel
- N. 52 *Ética e emoções morais* – Prof. Dr. Thomas Kesselring;  
*Juízos ou emoções: de quem é a primazia na moral?* – Prof. Dr. Adriano Naves de Brito
- N. 53 *Computação Quântica. Desafios para o Século XXI* – Prof. Dr. Fernando Haas
- N. 54 *Atividade da sociedade civil relativa ao desarmamento na Europa e no Brasil* – Profa. Dra. An Vranckx

*Cadernos IHU Idéias*: Apresenta artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação, além de seu caráter científico e de agradável leitura.





**Gilberto Dupas** (1943) é natural de Campinas/SP. É Economista; coordenador-geral do Grupo de Conjuntura Internacional (Gacint) – Universidade de São Paulo; presidente do Instituto de Estudos Econômicos e Internacionais – IEEI; membro da Comissão Nacional de Avaliação da Educação Superior – CONAES (Ministério da Educação e Cultura do Brasil) e do Conselho Superior de Economia da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo; co-editor da Revista Política Externa. Foi membro do Conselho Deliberativo do Instituto

de Estudos Avançados da USP e do Conselho do CEBRAP – Centro Brasileiro de Planejamento; professor de várias universidades brasileiras nas áreas de Política Econômica e Planejamento Estratégico; membro do Conselho Diretor da FGV e de seu Comitê de Planejamento Estratégico; professor no European Institute of Business Administration – Insead (França). No governo Montoro, foi secretário de Estado de Agricultura e Abastecimento e presidente da Caixa Econômica do Estado; presidente e conselheiro de fundações, empresas públicas e privadas. É doutor em Economia pela Universidade de São Paulo – USP.

#### **Algumas publicações do autor**

*O Mito do Progresso*. São Paulo: Unesp, 2006.

*Atores e Poderes na Nova Ordem Global: assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação*. São Paulo: UNESP, 2005.

*Renda, Consumo e Crescimento*. São Paulo: PubliFolha, 2004.

*Tensões Contemporâneas entre o Público e o Privado*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

*Hegemonia, Estado e Governabilidade*. São Paulo: Ed. Senac, 2002.

*Ética e poder na sociedade da informação: de como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso*. 2. ed. ver. ampl. São Paulo: UNESP, 2001. 134p.

*Economia global e exclusão social: pobreza, emprego, estado e o futuro do capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.