

Idéias e cultura nas Relações Internacionais

Gilberto Dupas

Como citar: DUPAS, Gilberto. As idéias e a cultura nas Relações Internacionais. *In:* TOLENTINO, Célia Aparecida; POSSAS, Lídia M. Vianna; CORREIA, Rodrigo Alves (org.). **Idéias e Cultura nas Relações Internacionais**. Marília: Oficina Universitária, 2007. p. 7-24. DOI: <https://doi.org/10.36311/2007.978-85-60810-02-4.p7-24>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

CAPÍTULO 1

Idéias e cultura nas Relações Internacionais

Gilberto Dupas¹

Duas tendências haviam se afirmado durante a transição à pós-modernidade: do lado europeu, a social-democracia representava a concretização dos direitos civis e políticos universais no campo social, incluindo as garantias coletivas ao trabalho; já na vertente norte-americana, inaugurou-se uma sociedade de caráter organizacional corporativo, com características decisórias e programáticas de alta eficácia operacional. Essa vertente norte-americana prevaleceu, transformando as grandes empresas em atores muito importantes na esfera política e no espaço público da sociedade neoliberal: suas decisões sobre padrões e vetores tecnológicos definem, além dos produtos que se transformarão em objeto do nosso desejo, as características do mercado de trabalho, da oferta de emprego e do fluxo de capitais.

De maneira esquemática, podemos agrupar os atores do jogo global em torno de três áreas principais: a área do capital (incluindo corporações, sistema financeiro, associações empresariais, acionistas); a sociedade civil (incluindo indivíduos e organizações sociais não governamentais); e a área do Estado (incluindo judiciário e partidos políticos). Após o 11 de setembro, os grupos terroristas adquiriram definitivamente o *status* de novos atores mundiais, concorrendo com os Estados, a economia e a sociedade civil e disputando com os Estados o monopólio da violência. Vale ressaltar um ator muito especial

¹ **Gilberto Dupas** é coordenador-geral do Grupo de Conjuntura Internacional da USP e presidente do Instituto de Estudos Econômicos e Internacionais. É autor, entre outros livros, de *Economia Global e Exclusão Social* (Paz e Terra); *Ética e Poder na Sociedade da Informação* (UNESP); *Hegemonia, Estado e Governabilidade* (Senac); *Tensões Contemporâneas entre o Público e o Privado* (Paz e Terra); *Renda, Consumo e Crescimento* (PubliFolha) e *Atores e Poderes na Nova Ordem Global* (UNESP).

dentro da nova lógica econômica global, que, em tese, teria espaço para assumir um papel fundamental no equilíbrio futuro do poder, e que ainda está fora do jogo: o consumidor, o gigante adormecido, que teoricamente poderia transformar seu ato de compra em um voto ou um veto sobre o papel político dos grandes grupos em escala mundial, lutando com as armas desses próprios grupos: o dinheiro e a recusa de comprar.

Na realidade, a partir das duas décadas finais do século XX passou a imperar um novo tipo de jogo de poder que introduz imensos desafios à prática da política mundial e tem características bem mais complexas que as que vigoravam anteriormente. Incorporando uma nomenclatura de Ulrich Beck, chamemos essa nova realidade de *metajogo*, no sentido do que *vai além*, do que *transcende*. O *metajogo* introduz no exercício político novos e múltiplos paradoxos: as regras não são mais relativamente estáveis, modificam-se no curso da partida, confundindo categorias, cenários, dramas e atores.

Os Estados deixam de constituir-se nos atores mais relevantes da ação coletiva e não mais regulam os sistemas de regras da ação política que definem o exercício do poder e modificam os cenários das ações coletivas. O novo jogo despreza as fronteiras e é extremamente imprevisível. Seria como se as peças principais do antigo *jogo de damas* adquirissem repentinamente a liberdade de movimentos permitida em um *jogo de xadrez*, utilizando movimentos inusitados e pulando outras peças. Melhor ainda seria trabalhar com a idéia de Gilles Deleuze (apud SCHÖPKE, 2004) sobre o *jogo*. Embora com muito mais mobilidade que o jogo de damas, o xadrez ainda é por excelência, um jogo de Estado; cada uma de suas peças possui qualidades intrínsecas e natureza interior, portanto codificadas e dotadas de movimentos limitados. Já no *go*, um jogo da *potência nômade*, suas peças não têm qualquer qualidade intrínseca que os impeça de se movimentar livremente. Seus movimentos são dirigidos ao sabor da situação, sem código pré-estabelecido. Dou alguns exemplos desses *graus de liberdade* do novo jogo global afrontadores da ordem antiga: a Espanha decide julgar um ex-presidente chileno por crime contra a humanidade; os EUA inventam o conceito de guerra preventiva, mentem sobre armas de destruição em massa e invadem o Iraque à revelia da ONU; uma corporação transnacional tenta controlar sozinha o genoma da espécie humana; presidentes de empresas globais dependentes de *softwares* desenvolvidos na Índia tentam evitar que ela se envolva em guerra contra o Paquistão e compliquem as operações de seus sistemas.

O antigo jogo nacional-internacional era dominado por regras de direito internacional no qual os Estados poderiam fazer o que quisessem com os seus cidadãos dentro de suas fronteiras. Essas regras tendem a ser

progressivamente contestadas. Nesse novo contexto, o nacionalismo como conceito metodológico pode tornar-se extremamente custoso e obstruir a visão prospectiva, impedindo que se descubram novas estratégias e recursos de poder. A primeira condição para desobstruir essa visão, e ampliar os espaços do olhar, é aceitar a realidade de que estamos definitivamente inseridos numa nova – e muitas vezes perversa - realidade global. É essa atitude realista que maximiza as possibilidades de ação dos jogadores do *metajogo*. Revertendo o princípio marxista, é essa nova essência que determinará a consciência do futuro espaço de ação.

Esse cenário define vários conflitos de interesse. Um deles dispõe corporações multinacionais contra movimentos sociais. As grandes corporações – com seu imenso poder - definem a direção dos vetores tecnológicos, os locais de produção e o grau de empregabilidade da economia e, portanto, são inevitavelmente expostas às conseqüências negativas que se pode atribuir a esse enorme poder, a saber: a degradação ambiental, as conseqüências da utilização de transgênicos e produtos químicos na alimentação, o desemprego e o crescimento da informalidade, a propaganda enganosa ou mentirosa, e assim por diante. Essas corporações precisam, pois, de contínua legitimação pelas sociedades e pelos movimentos sociais onde localizam suas atividades. O poder de legitimação dos movimentos sociais repousará, por sua vez, sobre sua credibilidade a longo prazo no papel de testemunhas de fatos e reveladores das verdades que as grandes corporações querem esconder. Por decorrência, quanto mais essas empresas gigantes crescerem e se concentrarem, mais estarão a depender da legitimação dos atores públicos (agências reguladoras, atores da sociedade civil, serviços de proteção ao consumidor, etc) para manterem seu espaço mercadológico e sua margem de lucro.

Outro conflito de fundo é o da economia global contra os Estados nacionais. Os agentes do capital são muito fortes e não têm necessidade de se organizar num ator capitalista global para fazer jogar seu poder contra os Estados. Além do mais, o capital alia-se freqüentemente com seus Estados-nacionais de origem buscando o apoio deles para estender sua influência mundo afora. A estratégia ideal do capital seria fundir-se com o Estado sob a forma do Estado neoliberal. Inversamente, o objetivo da sociedade civil seria construir uma aliança entre ela e o Estado, sob a forma de um Estado Social. O programa neoliberal gosta de se imaginar regulando-se e legitimando-se autonomamente. Já o programa da sociedade civil dependerá sempre da confiança que suas organizações inspiram em seus cidadãos como seus legítimos defensores. A definição de estratégias nesse complexo novo jogo exige uma abordagem interativa, tanto da reciprocidade quanto do antagonismo, entre os múltiplos atores em busca de seus espaços de ação e de poder.

O principal instrumento de poder das corporações transnacionais e do capital global é a capacidade de dizer não: *saio, não entro, levo meus investimentos para outro lugar*. Essa decisão constitui-se num ato político por excelência e basta para originar imensos traumas. O critério de *dizer sim* segue um padrão: orientação neoliberal do governo, tamanho relativo e ritmo de crescimento das dívidas interna e externa, ortodoxia monetária e fiscal, etc. O metapoder da economia mundial face aos Estados nacionais consiste, pois, na *opção-saída*.

Os atores da economia global são extremamente eficazes e flexíveis no exercício desse poder, operando com sanções e recompensas. O poder de não investir é brandido como uma imensa ameaça. O que legitima esse poder é o *princípio da não alternativa*. A economia neoliberal é o que há disponível para se fazer parte do mundo global. No entanto, a vulnerabilidade desse imenso poder reside, repito, na sua legitimação social. O metapoder da economia global é extensivo, difuso e não autorizado, já que não dispõe de legitimidade própria. A utilização continuada das formas de ameaça e sanção por parte dos capitais e investimentos globais abre espaço para crises de legitimidade do próprio capital. O poder a longo prazo não pode, pois, prescindir de legitimidade. Daí decorre o papel essencial das instituições democráticas, não na legitimação geral do poder e da dominação dos mais fortes, mas na obtenção de um consenso que sancione o exercício do poder e da dominação em benefício de uma governança que seja entendida como socialmente benéfica.

Na teoria política clássica, incorporada ao inconsciente coletivo das sociedades, o espaço público era equivalente ao espaço da liberdade dos cidadãos que exerciam sua participação crítica na gestão dos assuntos comuns, sob o princípio da deliberação; era um espaço que se opunha, portanto, ao espaço privado regido pela dominação do poder.

O desenvolvimento de uma extraordinária competência do *agir técnico* acabou correspondendo à progressiva impotência da sociedade civil e dos poderes públicos em resolver politicamente os problemas coletivos da humanidade, tais como a desigualdade, a miséria e a degradação do meio-ambiente.

Passamos de uma sociedade política a uma sociedade organizacional, de gestão sistêmica e tecnocrática que se autopresume capaz de legitimar os direitos da pessoa; a liberdade, portanto, passou a ser definida de maneira totalmente privada. A identidade política universalista, à qual correspondia o conceito de cidadania, diluiu-se e fragmentou-se, permitindo a proliferação de identidades coletivas não somente particulares, mas parciais e truncadas.

Esse mundo novo é o da crescente influência das lógicas organizacionais e das redes, onde o processo de dessimbolização do mundo passa a ter o *economicismo* e o *tecnocratismo* como referências centrais, e o controle sobre o indivíduo e a sociedade assume características eletrônico-digitais. A crise da civilidade e a intensificação do narcisismo levam a uma emancipação do indivíduo de todo enquadramento normativo, a uma aversão à esfera pública e a sua conseqüente degradação. A liberdade passa a ser percebida como possível unicamente na esfera privada e gera a progressiva privatização da cidadania. Por outro lado, agora num mundo totalmente estruturado em redes pelas tecnologias da informação, a vida social contemporânea passa a ser composta por uma infinidade de encontros e conexões temporárias. A integração dos diferentes elementos da nova ordem capitalista global – viabilizada pelas tecnologias da informação – é assegurada pela utilização das redes como dimensão sistêmica e suporte organizacional, criando a possibilidade de trabalhar e colaborar à distância no seio de estruturas organizacionais flexíveis e pouco hierárquicas. 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.

De um lado, emerge 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. Em um *mundo em rede*, a vida social é composta por uma multidão de encontros e conexões temporárias com diversos grupos de diferentes distâncias sociais, profissionais, geográficas e culturais. Os *grandes* dominam os novos contratos na *sociedade em rede* e criam as regras para a inserção dos *pequenos* no mundo da interconexão. Os pequenos entram e saem das redes sem deixar vestígio, pois a existência neste mundo é um atributo relacional. Se, por um lado, abre-se espaço aos pequenos por serem flexíveis, essa flexibilidade é fonte para sua própria exploração. Os grandes contentam-se em subcontratar terceiros para tarefas, enquanto utilizam suas marcas e direitos intelectuais, vendendo através da internet e apropriando-se da maior parte da mais-valia gerada pelo conjunto da nova cadeia de produção.

De outro lado, nessas sociedades baseadas em redes e no conhecimento, a vigilância torna-se o modo básico de governança. As observações, registros e 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. Nesse contexto, paradoxalmente, a forma básica de exclusão significa recusar-se a integrar as novas regras do jogo. As tecnologias da informação criam imensas

possibilidades de estocagem e processamento de dados em tempo real. Uma das decorrências é a crescente transformação da vigilância em modo de governança das sociedades baseadas no conhecimento. Os olhos eletrônicos estão em toda parte, sem autorização e percepção do cidadão controlado. A relativa “porosidade” dos containeres de informação pessoal em relação aos antigos registros de dados pessoais garante a circulação de acordo com assimetrias de poder organizacional e social. A privacidade – elemento fundamental da dignidade humana – se erode, sendo impossível saber quando se está só. As tecnologias da informação facilitam a convergência das práticas de vigilância em diferentes áreas institucionais, bem como entre governo e setor privado.

A força das novas tecnologias leva o *olho* a se tornar uma arma do desejo – insaciável por mais informação –, transformando os detentores do poder – Estados, empresas e indivíduos – em delirantes *voyeurs*. Basta lembrar as cerca de 4 mil câmaras distribuídas pelas ruas de Manhattan colhendo imagens de pessoas 24 horas por dia. Os cidadãos comuns conformam-se ou imitam, instalando olhos eletrônicos para controle de *baby sisters*, entregando telefones celulares a seus filhos na esperança de controlá-los ou assistindo a ampla oferta midiática, como programas ao estilo de *reality shows*. Investindo pesadamente na onda do controle (ou autocontrole) individual, o novo produto de ponta da Microsoft é uma microcâmera digital do tamanho de um pequeno distintivo de lapela que registra continuamente som e imagem da vida diária do usuário. No lançamento do produto, Bill Gates avisou que já está “colocando-as” em seus jovens filhos.

Numa sociedade em que o *medo* e a busca da *segurança* são o tema mobilizador por excelência, o controle das informações transformou-se em elemento central de vigilância através de mecanismos automatizados de classificação social e discriminação via construção de *perfis de risco*. Os produtos dessa vigilância tanto definem categorias de consumidores para o setor privado – como nas companhias de seguros – como avaliam a *ameaça social* para os *centros de inteligência*, rastreiam supostos terroristas a partir de universos amplos e balizam a ordem social, definindo novos excluídos e incluídos. Os “diferentes” são sempre a triagem principal, tornando o “outro” um suspeito perigoso.

No entanto, o conceito de cidadania engloba necessariamente o enfrentamento da complexidade dos conflitos por direitos advindos de uma sociedade fragmentada pela multiplicação das desigualdades sociais. A condição essencial para a prática da cidadania é a explicitação dos conflitos, e sua mediação pela sociedade política. Cidadania se adquire por cooperação,

negociação, convergência de interesses e tentativa de apaziguamento desses conflitos inerentes à sociedade contemporânea.

A luta pela cidadania é um embate por significados, pelos direitos à fala e à política. É na sociedade civil que se segrega e se produz a ideologia, cimento amalgamador do consenso, permanentemente contestado pelo dissenso. A sociedade civil passou a designar nos discursos das ONGs refletidos nas mídias, porém, um lugar do não-conflito e da concertação, onde os interesses particulares não apareceriam. Essa visão é conceitualmente falsa, bem como o é na prática social e política. Ela reduz, mais uma vez, a sociedade civil ao âmbito dos interesses e dos atores privados centrados em seus micro-objetivos.

O discurso das entidades filantrópicas privadas, sobretudo os da nova ética empresarial, operam o reducionismo do espaço público moderno que, segundo Habermas, deveria ser o *lugar não-privado do privado*. Far-se-ia necessário, pois, introduzir nessas novas organizações a dimensão universal; ou seja, trazer para dentro delas o conflito, as grandes divisões da sociedade, os crivos principais que dividem, hierarquizam, estruturam, discriminam e privam.

O desafio contemporâneo é, pois, tentar constituir uma nova identidade coletiva da sociedade civil, num contexto em que as utopias se foram e a idéia de *formar* parte de um *todo* se desacreditou junto com as noções de missão, crença e nação; o que acentua a necessidade inerente ao ser humano de dar sentido à vida e à sua transitoriedade. É isso que, em parte, explica a nova força dos fundamentalismos. O caminho democrático, cada vez mais imperioso, passa a ser a busca do equilíbrio entre a afirmação das liberdades individuais e o direito de identificar-se – seja com uma coletividade social, nacional ou religiosa particular – sem com isso degenerar em comunitarismo agressivo e sectário. Indivíduos e segmentos crescentes da sociedade civil parecem tentar resistir a essa banalização da política. Isso pressupõe investigar a nova relação de forças do metajogo global e descobrir um papel que possa ser eficaz nesse jogo.

A força do capital – e sua perspectiva – se impõe de modo absoluto e autônomo, tomando o espaço estratégico principal do poder global. Dentro dessa ótica, o que é bom para o capital acaba determinando o que deve ser bom para todos. A maximização do poder do capital se configuraria numa espécie de *socialismo neoliberal* onde os Estados nacionais tornar-se-iam desnecessários. A modificação das regras passa a ser um privilégio do capital – todos os outros devendo concordar com elas – já que o falso pressuposto é que todos se beneficiarão. Dentro desse complexo jogo assimétrico de forças, como seria possível criar um contrapoder ao capital globalizado?

No jogo antigo do capital e do trabalho, as relações de poder e contrapoder eram pensadas em termos dialéticos de “patrão e empregado”. O contrapoder era eventualmente privar o capital da força do trabalho, expresso pela greve organizada. Mas o pressuposto para fazer uma greve é *ter um trabalho* e, de preferência, um contrato de trabalho. Essa dialética “patrão x empregado” tem sido cada vez mais minada pela nova mobilidade mundial do capital. Quando uma grande corporação alemã faz seus operários trabalharem mais tempo pagando menos, a lógica do capital, a mídia econômica e até alguns sindicatos aplaudem dizendo ser o único caminho para a recuperação competitiva da Europa. E, com isso, a Alemanha – um rico Estado-providência – se ajustará para ficar mais próxima da realidade de trabalho da Hungria e da República Tcheca.

Diante desse complexo jogo de forças, o contrapoder da sociedade civil teria uma munição potencial central, a saber, o *consumidor politizado*; em tese, ele poderia se recusar a comprar. Claro que este poder está a depender de inúmeras condições, tais como: haver produtos alternativos; existir informação e convicção suficientes; aceitar comprar outras marcas, eventualmente mais caras. A depender desses e de outros condicionantes há, teoricamente, condição de penalizar determinado produto ou grupo. Os consumidores livres de suas amarras, e organizados em escala transnacional, poderiam ser uma arma perigosa contra corporações que fossem consideradas “danosas” (ao meio-ambiente, aos países pobres, ao mercado de trabalho). Para isso, seriam necessários sólidos objetivos que pudessem aglutinar pressões e campanhas a serem desencadeadas. O recente filme sobre os prejuízos à saúde eventualmente ocasionados pela rede McDonald’s é um pequeno exemplo desse amplo espaço a trilhar. Mas há enormes limites e dificuldades claras a esse exercício de poder. Quais os alvos da luta: o sistema, algumas corporações? Quais resultados visaria? Como organizar e validar demandas globais ou locais? Como obter recursos amplos para campanhas que exigem escala e mídia global?

As estratégias do capital operam numa zona cinzenta, entre o legal e o metalegal, que faz ressaltar assimetrias crescentes entre dominação e necessidade de legitimação. A instauração e a consolidação da dominação no espaço transnacional – o que vale tanto para os agentes econômicos quanto para os Estados hegemônicos – caminha em paralelo com um crescente déficit de legitimação. A desnacionalização e a transnacionalização da economia e do Estado provocam e acentuam o questionamento e o desconforto social da dominação, criando o grande dilema da era global: a legitimação democrática depende dos Estados nacionais e dos parlamentos, que estão – por sua vez – em claro declínio de poder real; o novo metajogo de poder da política mundial

impõe, pois, uma redefinição de dominação e de política no espaço transnacional. À medida que os atores fundamentais da sociedade global saírem dos espaços nacionais da legitimação democrática, surgirão problemas crescentes envolvendo aprovação e rejeição. Mas a perda de vigor das democracias entra em conflito com as exigências de referendo democrático, dificultando ainda mais os processos de legitimação.

Qual a condição de exercício efetivo de contrapoder dos movimentos da sociedade civil diante de um capital poderoso e arrogante, desconectado dos interesses sociais e que diz legitimar-se a si mesmo? Seria um consumidor global organizado em ONGs civis e globais, com estruturas eficazes e com armas próprias dos grandes grupos, dizendo não a determinados produtos numa espécie de greve global do consumidor politizado? Esse caminho não seria uma quimera? Para verificar o quão distantes estamos dessas possibilidades, basta ver os medíocres resultados de campanhas do tipo “um dia sem tv” ou “um dia com seu carro na garagem”. Por outro lado, campanhas cívicas amplas e bem feitas – em momentos de emergência – mostram alguns bons resultados; foi o caso recente da redução do consumo doméstico de eletricidade na crise energética de 2002.

Certas estratégias de opinião pública permitem jogar Estados e grandes grupos uns contra os outros, articulando coalizões, provocações e confrontações. Seu poder é o de legitimação ou deslegitimação. A Conferência do Rio de 1992 definiu um princípio universalmente recomendado: o chamado “princípio da precaução”, que diz: “Em caso de *risco* de dano grave ou irreversível, a ausência de certeza científica absoluta não deve servir de pretexto para deixar para depois a adoção de medidas efetivas visando prevenir a degradação do meio-ambiente”. O argumento do risco – entendido aqui como probabilidade razoável – dá ensejo a grupos defensores do meio-ambiente de exigir laudos científicos e medidas protetoras de alto impacto nas corporações referentes aos efeitos de ondas eletromagnéticas emitidas por telefones celulares e outros equipamentos, alertas e defesas contra alimentos transgênicos, exames médicos invasivos etc. A esse respeito, vale lembrar pesquisa recente do Institut Karolinska concluindo que o risco do desenvolvimento de tumores benignos causadores de surdez progressiva e problemas de equilíbrio dobrou após o uso, por mais de dez anos, de telefones celulares da primeira geração (NMT). Também deve se assinalar a crescente preocupação das autoridades francesas com os alimentos processados por grandes corporações globais que, por seu conteúdo excessivo de gorduras e açúcar, são apontados como responsáveis pelo expressivo crescimento do percentual de crianças e adultos obesos. Apesar da alegação dessas corporações de que estão pesquisando intensamente soluções alternativas,

um especialista da Associação Internacional de Estudos de Obesidade declarou: “Há muito discurso e pouquíssima ação”.

A fragilidade maior para a legitimação é a confiança. As margens de lucro das grandes empresas, no longo prazo, não repousam unicamente na globalização da produção, mas principalmente na estabilidade e crescimento do consumo. Dado que os mercados dos países ricos estão já saturados por uma imensa quantidade de produtos – que vão de calças *jeans* a telefones celulares – a expansão dos mercados dos países periféricos é essencial para a manutenção de taxas adequadas de retorno do capital. Isso faz desses mercados uma oportunidade estratégica para as grandes corporações, desde que eles cresçam, e uma fonte de poder para a sociedade civil desses Estados na luta para conter o lado nocivo do capital. Esse é o calcanhar de Aquiles do capital. Mas esse poder só se viabilizaria se fosse coordenado a uma ação transnacional que evite que esses Estados se digladiem entre si, competindo por quem ofereça mais ao capital. O poder de legitimação exigiria, assim, uma concepção de responsabilidade cosmopolita que transcenda fronteiras, capacitando-se a forjar coalizões e confrontações em escala global, única forma adequada de lidar com atores também globais (corporações, *marketing* etc.).

O poder dos movimentos sociais depende de sua capacidade de ser reconhecido como exibindo a “verdade” e transformar essa competência em fator político, dramatizando-a para atingir objetivos também políticos. O poder dessas organizações surge da maneira calculada com a qual dirigentes de empresas silenciam sobre fatos graves e manipulam a opinião pública pelo *marketing*. Propaganda é um recurso clássico, nos negócios ou na política, para iludir e manipular. Em última análise, a propaganda existe – para além do ponto de vista das agências, que insistem em apenas querer divulgar “virtudes” de seus produtos – para fazer o consumidor comprar aquilo que não pretendia, criando uma nova necessidade a partir de identificações projetivas e mensagens subliminares. A arte da propaganda cultiva a dominação translegal. Os poderes econômico e político mentem, dissimulam os fatos, divulgam o que interessa e ocultam o que convém. O patrimônio de legitimação das organizações sociais depende da credibilidade de oferecer informações confiáveis que vão se confirmando em longo prazo. A crescente e cada vez mais inquestionável degradação ambiental causada em grande parte pelo estilo de desenvolvimento e pelos agentes econômicos é o grande patrimônio de legitimidade de movimentos tipo Greenpeace, por exemplo.

A característica incontrolável do risco global define um déficit de legitimação crônica que pode ameaçar em longo prazo a realização dos lucros das corporações e gerar incertezas incalculáveis. É o caso dos alimentos

geneticamente modificados. O sucesso da genética aplicada leva corporações e Estados a decisões muito graves em zonas de grande risco, fundadas em bases muito precárias. As empresas, interessadas no lucro, avançam no escuro, mas as companhias de seguros, preocupadas com seus prejuízos de longo prazo mantêm pesadas restrições nas coberturas das apólices, quando raramente as aceitam, evidenciando a lógica sólida do capital e a desproteção da sociedade. Se algum governo se dispõe a confrontar os gigantes agroalimentares nos transgênicos, sofre pressões insuportáveis, é acusado de retrógrado e contrário ao progresso e ao “barateamento dos preços” dos produtos agrícolas.

Ao se tratar do poder da sociedade civil, não se pode deixar de dar uma palavra sobre o papel a que os sindicatos estão reduzidos, após terem se constituído em contrapoder fundamental ao capital durante a maior parte do século XX, especialmente quando da consolidação do capitalismo. A intensa automação – gerando desemprego crescente – e a flexibilização do mercado de trabalho, resultante da forte tendência à terceirização, levaram as redes sindicais a uma posição defensiva da qual não mais puderam sair. A perda progressiva de postos de trabalho e renda – que a linguagem neoliberal gosta de chamar de “elevação da produtividade da mão-de-obra” – em setores amplos e paradigmáticos, tais como o automotivo e o bancário, encurralou os movimentos sindicais. Se um contingente crescente de trabalhadores desempregados está disposto a trabalhar com menor remuneração – inclusive de maneira não-formal –, substituindo o atual trabalhador formal, como estruturar uma estratégia sólida para o sindicalismo na era global? Os líderes sindicais contemporâneos devem lutar por salários ou por empregos? E, finalmente, como sindicalizar trabalhadores informais se esses, por definição, aceitam trabalhar sem vínculos?

São questões sem solução e que limitam profundamente o papel que o movimento sindical poderia ter como contrapoder. Além do mais, em países com governos de esquerda de origem trabalhista, a ascensão de grande contingente de antigos líderes sindicais a posições da burocracia pública – limitados que estarão pelas restrições neoliberais que condicionam as políticas monetárias e econômicas em tempos atuais – também não favorece o fortalecimento dos movimentos sindicais. Portanto, parece ser necessário reinventar – se é que será possível – novas bandeiras e novas lógicas para testar a possibilidade de reabilitar esse instrumento que teve um papel histórico tão importante na lógica capitalista e na estruturação do *welfare state* dos anos do pós-guerra.

Finalmente, façamos algumas considerações sobre o terrorismo, reafirmado nos últimos anos como forte instrumento de contrapoder. Juntamente com o crescimento da ansiedade, fruto da degradação crescente no mundo do trabalho – aumento do desemprego e da informalidade, em conjunto com a queda da renda média – o medo e a intolerância têm aumentado substancialmente neste início de século. O *outro* – personificado pelo *diferente*, pelo *estrangeiro* ou pelo muçulmano – passa a ser potencialmente um inimigo que pode fazer mal, seja o vizinho estranho, seja o imigrante que fazia um trabalho que você não queria, mas que – agora – pode ser a sua alternativa de trabalho, seja o brasileiro pacífico do metrô de Londres.

Parece fundamental aprofundarmos as raízes da intolerância. Habermas lembra que a tolerância é a virtude política central de uma cultura liberal. Mas tolerância não deve ser confundida com disposição para a cooperação e o compromisso, pois, em caso de conflito, a pretensão à verdade de cada um não é negociável. A recusa a aceitar crenças diferentes é que torna necessária a tolerância; se apreciamos ou somos indiferentes às concepções do outro, não necessitamos de tolerância. A tolerância, pois, pressupõe a não-aceitação de uma diferença cognitiva entre convicções e atitudes que perdura de maneira racional. Se alguém rejeita negros ou muçulmanos, não vamos exigir dele tolerância, e sim que supere seu racismo ou preconceito religioso, pois se trata de uma questão de igualdade de direitos e não de tolerância. O pressuposto é a aceitação de que todos são *iguais* ou de “mesmo valor” na coletividade política. Essa é a norma universal que precisa ser aceita antes que possamos exigir tolerância recíproca.

A prática da intolerância pode ser procurada na longa história dos conflitos religiosos, a partir do cisma da Igreja. Charles Boxer, analisando o período imperialista português, lembra que – durante o século XV – o cristão ibérico médio raramente se referia às crenças muçulmana e judaica sem acrescentar alguma injúria. As bulas papais, promulgadas na época do infante dom Henrique, autorizavam o rei de Portugal a atacar, conquistar e submeter sarracenos, pagãos e outros infiéis considerados inimigos de Cristo, capturar seus bens e territórios, reduzi-los à escravidão perpétua e transferir seu patrimônio ao rei de Portugal e seus sucessores. Concediam também à Ordem de Cristo, da qual dom Henrique era administrador, jurisdição espiritual sobre todas as regiões conquistadas pelos portugueses no presente ou no futuro.

Começando pela destruição em massa de templos hindus em Goa, em 1540, as autoridades portuguesas promulgaram várias leis repressivas para impedir a prática de hinduísmo, budismo e islamismo; o nome de Maomé não podia ser invocado e todos os sacerdotes e homens santos não-cristãos

deveriam ser expulsos e seus livros sagrados destruídos. Governos absolutistas podem determinar por ato de lei autoritário a tolerância religiosa. Habermas argumenta que a tolerância com minorias religiosas foi justificada inicialmente em função de ponderações mercantilistas ou de manutenção da ordem.

Toda religião é originariamente uma imagem única e abrangente do mundo – uma *comprehensive doctrine*, segundo John Rawls (apud HABERMAS, 2003). – reivindicando autoridade para estruturar a vida em seu todo. Essa pretensão é que precisa ser renunciada quando o crente se resigna a ter uma *religião entre outras*. Isso implica a renúncia à violência e a aceitação da opção voluntária. As doutrinas missionárias, entre as quais o cristianismo e o islamismo, mantêm com os heterodoxos, por princípio, uma relação de intolerância. O amor ao indivíduo inclui a obrigação de salvar sua alma. Em Tomás de Aquino, por exemplo, a salvação eterna – que exige a conversão à fé correta e à proteção contra a heresia – não exclui o emprego da violência e goza de prioridade sobre todos os outros bens.

A tolerância recíproca com a fé alheia no plano social requer uma diferenciação de papéis entre o membro da comunidade e o cidadão, num conflito administrado de lealdades. Esses conflitos ainda são muito atuais nos grandes países do ocidente; é o caso do *juízo do crucifixo* ocorrido na Alemanha em 1995 – o dever de colocar o crucifixo nas salas de aula de escolas públicas – ou as intolerâncias dos fundamentalismos protestantes nos Estados Unidos. Se os sinos das igrejas católicas soam nos vilarejos pela Europa, por que não aceitar o direito ao *muezin* e a chamada dos *minaretes* das mesquitas para a reza cinco vezes ao dia? E o véu islâmico não pode ser entendido como elemento identificador tão legítimo quanto a cruz no colar? Com a despolitização das religiões e sua inclusão nas minorias da comunidade política, o alargamento da tolerância no interior da democracia faz do pluralismo religioso um fecundo fermento para a reivindicação de outros grupos discriminados. O que provoca o fértil debate democrático sobre o multiculturalismo incluindo, por exemplo, a questão das datas de feriados nacionais e das línguas oficiais.

É preciso analisar com muito cuidado a radicalização da intolerância em todo o mundo a partir dos atentados terroristas aos Estados Unidos, da reação norte-americana e da decorrente deterioração da situação no Oriente Médio, coroada pela brutal guerra contra o Iraque. Trata-se de um elemento novo na análise da pós-modernidade, eventualmente destinado a estabelecer uma descontinuidade no comportamento dos ciclos históricos recentes. O terrorismo praticado em escala global acabou se constituindo em nova e importante força no metajogo de poder, e precisa ser investigado a fundo.

Toda doutrina religiosa se baseia em um cerne dogmático de crença. A modernidade traz à cena tal pluralidade de nações e tamanho crescimento em complexidade social e política que a exclusividade de reivindicações torna-se simplesmente insustentável.

O grande problema é que a globalização dividiu a sociedade mundial em vencedores, beneficiários e perdedores. Nessa nova visão de mundo altamente polarizada várias tendências espirituais buscam resistir à influência ocidental. Nesse contexto, o terrorismo pode ser entendido como efeito do trauma da modernização e do consumismo que se espalhou pelo mundo em uma velocidade patológica. O terrorismo global aparece, portanto, como elemento traumático intrínseco à experiência moderna, cujo foco está sempre no futuro, na promessa, na esperança. Para Habermas, “do ponto de vista moral, não há desculpa para os atos terroristas. Todo assassinato é em demasia”. No entanto, ele lembra que o ocidente vive em sociedades pacíficas e prósperas que contêm uma grande violência *estrutural* à qual estamos razoavelmente acostumados: a desigualdade social, a miséria no abandono, a discriminação degradante e a marginalização. Nossas relações sociais são permeadas de violência e manipulação. O que é a propaganda, senão manipulação?

A tolerância paternalista que sempre praticamos é a de um monarca soberano ou de uma cultura majoritária que aceita ou suporta práticas divergentes de minorias. Surge, assim, a impressão de que a tolerância contém um cerne de intolerância. É o caso do paradoxo da democracia radical que afirma: nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade. Numa verdadeira democracia não sobra espaço para que uma autoridade determine *unilateralmente* as fronteiras do que deve ser tolerado. Acabamos tolerando sem aceitar ou apreciar o valor de outras verdades.

Para Jacques Derrida (apud BORRADORI, 2004) o *11 de setembro* era previsível, certamente não pelas razões apontadas pela CIA. Há algum tempo filmes e videogames vinham antecipando a destruição das duas imensas torres do baixo-Manhattan. Eles visualizavam literalmente os ataques, e lidavam com os sentimentos de amor e ódio, admiração e inveja, que aqueles dois objetos inequivocamente fálicos – ou, na tradição lacaniana, os dois grandes seios a serem destruídos – despertavam no imaginário das sociedades. Na leitura de Derrida, o *11 de setembro* é o sintoma de uma crise auto-imune ocorrida dentro do sistema, que poderia tê-la previsto. Derrida também enfatiza a matriz marcadamente cristã da noção de tolerância, antes de tudo uma espécie de caridade um “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”.

A tolerância se transforma em uma linha tênue entre integração e rejeição, uma espécie de oposto da hospitalidade. Hospitalidade é ser capaz de estar aberto previamente para alguém que não é esperado nem convidado, um *visitante* absolutamente estranho. Uma democracia participante não pode ser praticada como a razão dos mais fortes e sim como uma área de concessão recíproca de direitos iguais. Nesse sentido, a globalização nada mais é do que um artifício retórico destinado a dissimular a injustiça.

O fundamentalismo islâmico é uma reação de pânico à modernidade global, percebida essa globalização mais como ameaça do que como oportunidade. Durante a guerra fria as democracias liberais e os EUA deram treinamento e armas ao Afeganistão e a inimigos da União Soviética, que agora são inimigos dos Estados Unidos. Defrontamo-nos 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.

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. 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 deles próprios e o daqueles que os acolheram, armaram e treinaram. Os Estados Unidos treinaram pessoas como Bin Laden criando as circunstâncias político-militares que favoreceram sua mudança de lealdade.

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 dos maciços bombardeios das duas últimas guerras mundiais, ultimados pela tragédia atômica de Hiroshima e Nagasaki, a intimidação das populações civis foi, durante séculos, recurso muito comum. No entanto, 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: “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. Derrida termina com a questão central: pode-se, então, condenar *incondicionalmente* o ataque de *11 de setembro*, ignorando as condições reais ou alegadas que o tornaram possível?

A tolerância é uma virtude de origem 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, desde que o hóspede obedeça às nossas regras. No entanto, a verdadeira hospitalidade seria aquela aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, efetivamente para *o outro*. Portanto, ela é praticamente impossível, dado o risco que envolve. “Mas sem a referência dela não teríamos a idéia da *alteridade do outro*, ou seja, daquele que entra em nossas vidas sem ter sido convidado”. Mas não necessitamos de tanto. 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 dentro dessa 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 e excluindo quanto mais cresça a convicção de que não há outros caminhos.

Ao encerrar aqui esse rápido panorama de algumas idéias e valores incorporados à cultura desse assustador início de século XXI – e cuja poder transformador depende de cada um de nós e dos caprichos da história – lembrarei uma reflexão de Walter Benjamin que nos acende alguns flashes de esperança. Dizia Benjamin que, numa concepção aberta da história, a ação emancipadora ou revolucionária deriva, em última análise, de uma espécie de *aposta*. Não há menor garantia de sucesso nesse combate. Este é inspirado em um imperativo ético, um imperativo categórico que o jovem Marx formulara assim: lutar para “derrubar todas as condições sociais em que o ser humano é um ser rebaixado, subjugado, abandonado, desprezado. Lutar pela supressão dos sistemas sociais injustos e desumanos”. Diante de uma história escrita pelos vencedores, da celebração do fato consumado, das rotas de mão única, da inexorável vitória dos que triunfaram, é preciso retomar a constatação essencial de que cada presente abre uma multiplicidade de futuros possíveis. A exclusão das mulheres da cidadania durante a Revolução Francesa não era inevitável. A decisão de lançar a bomba atômica sobre Hiroshima também não era nada inevitável. O futuro pode reabrir os dossiês históricos “fechados”, “reabilitar” vítimas caluniadas, reatualizar esperanças e aspirações vencidas, redescobrir combates esquecidos, ou considerados “utópicos”, “anacrônicos” e “na contracorrente do progresso”. Em suma, o futuro é aberto; teoricamente ele tudo pode. Uma parte do que será depende de nós; de cada um de nós.