

**BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

**O SOCIAL E O POLÍTICO  
NA TRANSIÇÃO PÓS-MODERNA**

**Outubro de 1988  
Oficina nº 1**

**OFICINA DO CES**

Publicação seriada do

**Centro de Estudos Sociais**

Praça de D. Dinis

Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

**Correspondência:**

Apartado 3087, 3000 Coimbra

## **O SOCIAL E O POLÍTICO NA TRANSIÇÃO PÓS-MODERNA**

**Boaventura de Sousa Santos\***

O Século XX ficará na história (ou nas histórias) como um século infeliz. Alimentado e treinado pelo pai e pela mãe, o andrógino séc. XIX, para ser um século-prodígio revelou-se um jovem frágil, dado às maleitas e aos azares. Aos catorze anos teve uma doença grave que tal como a tuberculose e a sífilis de então, demorou a curar e deixou para sempre um relógio. E tanto que aos trinta e nove anos teve uma fortíssima recaída que o privou de gozar a pujança própria da meia idade. Apesar de dado por clinicamente curado seis anos depois, tem tido desde então uma saúde precária e muitos temem uma terceira recaída, certamente mortal. Uma tal história clínica tem-nos vindo a convencer - a nós cuja inocência está garantida por não termos escolhido nascer neste século - que, em vez de um século-prodígio, nos coube um século idiota, dependente dos pais, incapaz de montar casa própria e ter uma vida autónoma. Eu próprio escrevi, que o século XX corria o risco de não começar nunca ou, em todo o caso, de não começar antes de terminar (Santos, 1987 a: 6). Com outras palavras e metáforas a mesma convicção ou preocupação tem estado presente, consciente ou inconscientemente, nos muitos balanços do século que, um pouco por toda a parte, se têm vindo a fazer. Não admira, pois, que muitos desses balanços tenham sido em verdade balanços do século XIX e não balanços do séc. XX como proclamam.

\*Professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Investigador do Centro de Estudos Sociais.

Mas como, ao contrário do que queria Hegel, a história está para a razão como a astúcia está para a esperteza saloia, têm-se vindo a acumular em tempos recentes sinais de que esta biografia do século está provavelmente incompleta e de que, portanto, os balanços e os enterros foram quiçá prematuros.

Apropriando para si uma condição social que tornou possível para todos nós, o século parece estar disposto a gozar a terceira idade em plena actividade e a realizar nela sonhos e projectos que os azares e as doenças da vida não lhe permitiram realizar até agora. Como se trata apenas de sinais, a sua ambiguidade é total e as diferentes interpretações, mesmo as mais díspares, parecem igualmente legítimas. Serão os sinais manifestações de um propósito sério, lúcido e realista? Ou serão racionalizações de sobrevivência perante a verificação de uma vida irremediavelmente incumprida? Ou, mais negativamente, não serão tão-só afloramentos de infantilismo senil? Mas mesmo admitindo a interpretação mais positiva e sendo certo que o século, ao contrário de uma pessoa da sua idade, sabe exactamente quando vai morrer, terá tempo em tão pouco tempo para resgatar tantos anos medíocres? Ou para perguntar com mais honestidade e citando as palavras de um grande poeta injustamente esquecido, Vítor Matos e Sá: teremos tempo?

Apesar de o século - mais um dos seus feitos ambíguos - ter transformado o tempo em falta de tempo, a minha resposta é que admito que sim e que o tempo disponível poderá ser usado para confirmar uma interpretação positiva dos sinais. É o que procurarei demonstrar a seguir, com uma certa dose de optimismo trágico que colho de Heidegger.

Este texto consta de três partes. Na primeira parte descreverei o perfil de um novo paradigma socio-cultural e apresentarei as condições sociais da sua emergência nas sociedades centrais ou sociedades capitalistas avançadas. Na segunda parte, tentarei definir os limites e as possibilidades de um tal paradigma emergente nas condições sociais de uma sociedade dependente, semi-periférica como é a portuguesa. Na terceira parte, procurarei

determinar algumas das consequências do novo paradigma no domínio das práticas políticas. Cada parte inicia-se pela apresentação de uma tese principal a que se segue o desenvolvimento analítico que a justifica.

## I

### **O moderno e o pós-moderno nos países capitalistas centrais**

*A tese principal desta primeira parte é a seguinte: O paradigma cultural da modernidade constituiu-se antes de o modo de produção capitalista se ter tornado dominante e extinguir-se-á antes de este último deixar de ser dominante. A sua extinção é complexa porque é em parte um processo de superação e em parte um processo de obsolescência. É superação na medida em que a modernidade cumpriu algumas das suas promessas e, de resto, cumpriu-as em excesso. É obsolescência na medida em que a modernidade está irremediavelmente incapacitada de cumprir outras das suas promessas. Tanto o excesso no cumprimento de algumas das promessas como o défice no cumprimento de outras são responsáveis pela situação presente, que se apresenta superficialmente como de vazio ou de crise, mas que é, a nível mais profundo, uma situação de transição. Como todas as transições são simultaneamente semi-cegas e semi-invisíveis, não é possível nomear adequadamente a presente situação. Por esta razão lhe tem sido dado o nome inadequado de pós-modernidade. Mas, à falta de melhor, é um nome autêntico na sua inadequação.*

Passo agora a justificar os vários momentos desta tese. O projecto socio-cultural da modernidade é um projecto muito rico, capaz de infinitas possibilidades e, como tal, muito complexo e sujeito a desenvolvimentos contraditórios. Assenta em dois pilares fundamentais, o pilar da regulação e o pilar da emancipação. São pilares, eles próprios, complexos, cada um

constituído por três princípios. O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, cuja articulação se deve principalmente a Hobbes; pelo princípio do mercado, dominante sobretudo na obra de Locke; e pelo princípio da comunidade, cuja formulação domina toda a filosofia política de Rousseau. Por sua vez, o pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral-prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica. Como em qualquer outra construção, estes dois pilares e seus respectivos princípios ou lógicas estão ligados por cálculos de correspondência. Assim, embora as lógicas de emancipação racional visem, no seu conjunto, orientar a vida prática dos cidadãos, cada uma delas tem um modo de inserção privilegiado no pilar da regulação. A racionalidade estético-expressiva articula-se privilegiadamente com o princípio da comunidade, porque é nela que se condensam as ideias de identidade e de comunhão sem as quais não é possível a contemplação estética. A racionalidade moral-prática liga-se preferencialmente ao princípio do Estado na medida em que a este compete definir e fazer cumprir um mínimo ético para o que é dotado do monopólio da produção e da distribuição do direito. Finalmente, a racionalidade cognitivo-instrumental tem uma correspondência específica com o princípio do mercado, não só porque nele se condensam as ideias da individualidade e da concorrência, centrais ao desenvolvimento da ciência e da técnica, como também porque já no séc. XVIII são visíveis os sinais da conversão da ciência numa força produtiva.

Pela sua complexidade interna, pela riqueza e diversidade das ideias novas que comporta e pela maneira como procura a articulação entre elas, o projecto da modernidade é um projecto ambicioso e revolucionário. As suas possibilidades são infinitas mas, por o serem, contemplam tanto o excesso das promessas como o défice do seu cumprimento.

E tanto um como outro estão presentes no horizonte deste projecto desde a sua emergência a partir do séc. XVI. O excesso reside no próprio objectivo de vincular o pilar da

regulação ao pilar da emancipação e de os vincular a ambos à concretização de objectivos práticos de racionalização global da vida colectiva e da vida individual. Esta dupla vinculação é capaz de assegurar o desenvolvimento harmonioso de valores tendencialmente contraditórios, da justiça e da autonomia, da solidariedade e da identidade, da emancipação e da subjectividade, da igualdade e da liberdade. Tal é possível por a construção abstracta dos valores não dar à partida a primazia a nenhum deles e por as tensões entre eles serem reguladas por princípios complementares. Nestas condições, todas as tensões possíveis são positivas e as provisórias incompatibilidades entre os valores transformam-se numa competição *ad infinitum* segundo as regras de um jogo de soma positiva. Mas é fácil ver que um horizonte tão excessivo contém, em si mesmo, o germen de um défice irreparável. Por um lado, a construção abstracta dos pilares confere a cada um deles uma aspiração de infinitude, uma vocação maximalista, quer seja a máxima regulação ou a máxima emancipação, que torna problemáticas, senão mesmo impensáveis, estratégias de compatibilização entre eles, as quais necessariamente terão de ser assentes em cedências mútuas e compromissos pragmáticos.

Por outro lado, cada um destes pilares assenta em lógicas ou princípios cada um deles dotado de uma aspiração de autonomia e de diferenciação funcional que, por outra via, acaba também por gerar uma vocação maximalista, quer seja a maximização do Estado, do mercado ou da comunidade, quer seja a esteticização, a juridificação ou a cientificização da realidade social. Mas a dimensão mais profunda do défice parece residir precisamente na possibilidade de estes princípios e lógicas virem humildemente a dissolver-se num projecto global de racionalização da vida social prática e quotidiana.

O projecto socio-cultural da modernidade constituiu-se entre o século XVI e finais do séc. XVIII. Só a partir daí se inicia verdadeiramente o teste do seu cumprimento histórico e esse momento coincide com a emergência do capitalismo enquanto modo de produção dominante nos países da Europa que integraram a primeira grande onda de industrialização. Se

concebermos o capitalismo como sistema de trocas monetárias generalizadas, como faz, por exemplo, I. Wallerstein, a data da emergência do capitalismo terá de recuar alguns séculos, até ao séc. XVI pelo menos (Wallerstein, 1974-1980). Não nos parece, porém, que tal concepção seja adequada, pois a especificidade histórica do capitalismo reside nas relações de produção que instaura entre o capital e o trabalho e são elas que determinam a emergência e a generalização de um sistema de trocas caracterizadamente capitalista. Isso só ocorre a partir de finais do séc. XVIII ou mesmo meados do séc. XIX e, portanto, depois de estar constituído, enquanto projecto socio-cultural, o paradigma da modernidade.

A partir deste momento, o trajecto histórico da modernidade está intrinsecamente ligado, como causa e como efeito, ao desenvolvimento do capitalismo nos países centrais. Não é fácil periodizar o processo histórico deste desenvolvimento, quer porque os diferentes países (a Inglaterra, a França, a Alemanha, os Estados Unidos da América do Norte e a Suécia) não iniciaram o processo de industrialização ao mesmo tempo, quer porque, até há pouco tempo pelo menos, as condições nacionais interferiam decisivamente no processo interno de desenvolvimento de cada país. Apesar disso, é possível distinguir três grandes períodos.<sup>(1)</sup> O primeiro período cobre todo o século XIX, ainda que descaracterizado nas duas últimas décadas como consequência da fase descendente da curva de Kondratieff que se iniciara em meados da década de setenta. É o período do *capitalismo liberal*. O segundo período inicia-se no final do século XIX e atinge o seu pleno desenvolvimento no período entre as guerras e nas primeiras décadas depois da 2ª Guerra Mundial. Seguindo a tradição alemã, que vem de Hilferding (1981) e se renova com C. Offe (1985) e outros (Winckler, 1974), designo este período por período do *capitalismo organizado*. O terceiro período inicia-se em geral nos finais da década de sessenta, nalguns países um pouco mais cedo, noutros um pouco mais tarde, e é nele que nos encontramos hoje. Alguns autores designam-no por período do capitalismo financeiro, ou do capitalismo monopolista de Estado. Seguindo a mesma tradição

alemã, agora adoptada também pelos cientistas sociais ingleses (Lash e Urry, 1987), designo-o provisoriamente por período do *capitalismo desorganizado*, uma designação inadequada, sobretudo quando adiante a usar no contexto da sociedade portuguesa, mas que, à falta de melhor, não é tão grosseira que nos impeça de ver a natureza profunda das transformações em curso nas sociedades capitalistas avançadas.

Não interessa aqui caracterizar em detalhe cada um destes períodos. Interessa tão-só fazê-lo enquanto necessário para definir a trajectória do projecto socio-cultural da modernidade em cada um deles. O meu argumento é que o primeiro período tornou claro no plano social e político que o projecto da modernidade era demasiado ambicioso e internamente contraditório e que, por isso, o excesso das promessas se saldaria historicamente num défice talvez irreparável; o segundo período, tentou que fossem cumpridas, e até cumpridas em excesso, algumas das promessas ao mesmo tempo que procurou compatibilizar com elas outras promessas contraditórias na expectativa de que o défice no cumprimento destas, mesmo se irreparável, fosse o menor possível; o terceiro período, que estamos a viver, representa a consciência de que esse défice, que é de facto irreparável, é maior do que se julgou anteriormente e de tal modo que não faz sentido continuar à espera que o projecto da modernidade se cumpra no que até agora não se cumpriu. O projecto da modernidade cumpriu algumas das suas promessas e até as cumpriu em excesso, e por isso mesmo inviabilizou o cumprimento de todas as restantes. Estas últimas, na medida em que a sua legitimidade ideológica permanece, ou até se fortalece, têm de ser repensadas e, mais do que isso, têm de ser reinventadas, o que só será possível no âmbito de um outro paradigma, cujos sinais de emergência começam a acumular-se.

Procurarei, pois, demonstrar que à medida que se sucedem os três períodos históricos do capitalismo, o projecto da modernidade, por um lado, afunila-se no seu âmbito de realização e, por outro lado, adquire uma intensidade total e até excessiva nas realizações em

que se concentra. Este processo pode ser simbolizado na sequência histórica e semântica de três conceitos, todos eles inscritos na raiz do projecto moderno: modernidade, modernismo, modernização. Se houvesse tempo, seria possível mostrar os paralelos entre esta sequência e estoutra: racionalidade, racionalismo e racionalização.

### **O primeiro período**

O século XIX, ou seja, o período do capitalismo liberal, é um século fascinante, talvez não tanto quanto o século precedente, mas certamente mais que o século seguinte. O seu fascínio reside em que nele explodem com grande violência as contradições do projecto da modernidade: entre a solidariedade e a identidade, entre a justiça e a autonomia, entre a igualdade e a liberdade. Porque os ideais se chocam sem mediações, é possível ver neste período e com igual clareza, tanto as tendências para o afunilamento do projecto, como a sua aspiração de globalidade e de frutificação no quotidiano.

O afunilamento e, portanto, o défice de cumprimento está presente, ainda que desigualmente, em cada um dos princípios e lógicas de racionalidade que constituem os pilares da regulação e da emancipação. Ao nível da regulação, a ideia do desenvolvimento harmonioso entre os princípios do Estado, do mercado e da comunidade que, como tive ocasião de defender noutra lugar (Santos, 1985 a: 302 e ss) e contrariamente às opiniões mais divulgadas, estava bem presente na filosofia política liberal do séc. XVIII, de Adam Smith e do iluminismo escocês, colapsa e decompõe-se no desenvolvimento sem precedentes do princípio do mercado, na atrofia quase total do princípio da comunidade e no desenvolvimento ambíguo do Estado sob a pressão contraditória dos dois movimentos anteriores, ambiguidade que de resto vai manter nos períodos seguintes, ainda que sob outra forma. O desenvolvimento do mercado está patente, por exemplo, no surto vertiginoso da

industrialização, na crescente importância das cidades comerciais, na primeira expansão das novas cidades industriais, e está patente também na conversão da complexa filosofia política liberal num princípio unidimensional e mesmo assim contraditório, mas politicamente eficaz e afeito a grande divulgação, o princípio do *laissez faire*. Por outro lado, a comunidade, que era em Rousseau uma comunidade concreta de cidadãos tal como a soberania era efectivamente do povo, reduziu-se a um composto de dois elementos abstractos: a sociedade civil, concebida como agregação competitiva de interesses particulares, suporte da esfera pública, e o indivíduo, formalmente livre e igual, suporte da esfera privada e elemento constitutivo básico da sociedade civil. Foi este conceito empobrecido, aliás, nunca unívoco, de sociedade civil que passou a ser oposto ao Estado, dando assim origem ao que se considera ser o maior dualismo do pensamento político moderno, o dualismo Estado-sociedade civil. O modo como foi formulado no séc. XIX este dualismo e a sua articulação com o princípio do *laissez faire* explica a ambiguidade da forma política e da actuação do Estado neste período.<sup>(2)</sup>

É sabido que a matriz política do Estado liberal pressupõe uma ligação orgânica entre a lógica da dominação política e as exigências da acumulação de capital. É sabido também que, ao longo do séc. XIX, esta ligação se vai concretizando e fortalecendo através de múltiplas e sucessivamente mais profundas intervenções do Estado. Paradoxalmente, muitas destas intervenções do Estado são justificadas em nome do princípio do *laissez faire*, um princípio que preconiza o mínimo de Estado (o Estado protector). Este aparente paradoxo assenta em duas razões, que são também as da ambiguidade da actuação do Estado neste período. Em primeiro lugar, dada a natureza particularística dos interesses na sociedade civil, o princípio do *laissez faire* não pode ser igualmente válido para todos e, portanto, uma dada intervenção do Estado pode ser objecto de interpretações opostas, igualmente consistentes. Por exemplo, a legislação inglesa sobre as sociedades comerciais de 1825 a 1865 foi vista por uns como um bom exemplo de *laissez faire*, na medida em que eliminava as restrições à mobilidade do

capital, e foi vista por outros como uma clara violação do *laissez faire*, uma vez que concedia às sociedades comerciais privilégios que recusava aos indivíduos (Taylor, 1972: 12). Outro exemplo será o da legislação sobre o dia de trabalho, analisada lapidariamente por Marx no cap. 10 do 1º volume de *O Capital* (Marx, 1970; Santos, 1985 a: 313 e ss).

A segunda razão da ambiguidade da actuação do Estado, também ela assente nas contradições internas do princípio do *laissez faire*, diz respeito aos mecanismos através dos quais este princípio pode ser aplicado. O séc. XIX assistiu a um enorme crescimento não só da legislação do Estado como também das estruturas administrativas do Estado, e toda esta expansão institucional foi, em grande medida, levada a cabo para dar cumprimento ao princípio do *laissez faire*. Como notava Dicey em 1905 "os adeptos sinceros no princípio do *laissez faire* chegaram à conclusão de que, para atingir os seus objectivos, o aumento e o fortalecimento dos mecanismos governamentais eram uma necessidade absoluta" (1905: 306). Por outras palavras, o Estado tinha de aumentar a sua intervenção para deixar de intervir, o que aliás continua a acontecer hoje e muito caracterizadamente no nosso país.

O pilar da emancipação do projecto da modernidade é ainda mais ambíguo durante o período do capitalismo liberal. É certo que cada uma das três lógicas se desenvolve segundo processos de especialização e de diferenciação funcional, tão bem analisados por Weber (1978), processos que, ao mesmo tempo que garantem a maior autonomia a cada uma das esferas (arte/literatura, ética/direito, ciência/técnica), tornam cada vez mais difícil a articulação entre elas e sua interpenetração na experiência do *Lebenswelt*, como diria Habermas (1982; 1985 a). Assim, a ciência progrediu significativamente e a sua vinculação ao mercado consolidou-se. A racionalidade formal do direito aprofundou-se com o movimento da codificação a partir do código civil napoleónico de 1809. Finalmente, o elitismo da alta cultura (a separação da arte e da vida) legitimou-se socialmente como forma de racionalidade estético-expressiva.

No entanto, em meu entender, o pilar da emancipação foi também neste período o princípio organizador de manifestações sociais que, embora de forma impura ou desviante, foram informadas pela vocação de globalidade e pela aspiração de racionalização radical da existência inscritas no projecto da modernidade. Apesar de muitas dessas manifestações se terem definido como pré-modernas ou se terem deixado veicular através de formulações que, num contexto de afunilamento dos critérios da modernidade, podiam ser facilmente etiquetadas como pré-modernas, penso que elas pertencem com total legitimidade ao projecto da modernidade e que, de algum modo, representam já a sensação de perda causada pelo défice de cumprimento das promessas da modernidade, mais do que adivinhado, consumado. Entre essas manifestações, distingo duas, uma no domínio da racionalidade estético-expressiva e outra no domínio da racionalidade moral-prática.

A primeira assumiu uma forma elitista e é constituída pelo *idealismo romântico* e pelo *grande romance realista*. Não se trata aqui, como faz Gouldner (1971), de contrapor o pensamento clássico ao pensamento romântico, nem, como faz Brunkhorst (1987), de tentar integrar normativamente a crítica romântica no racionalismo moderno; trata-se tão-só de sugerir que, à beira do abismo da oposição reaccionária à cultura moderna, o idealismo romântico representa de forma elitista, é certo, a vocação utópica da realização plena da subjectividade inscrita no projecto da modernidade. É assim pelo menos que se pode interpretar a integração da "poesia e da estética no centro da integração social, construída na forma utópica de uma mitologia da razão (Hegel, Hölderlin, Schelling)" (Brunkhorst, 1987: 403); a crítica do instrumentalismo iluminista e da reificação; a saudade das origens, da natureza e da cultura popular. Do mesmo modo, o romance realista é a representação de uma classe, a burguesia, que desperdiça o potencial de se transformar numa classe universal, capaz de transformar globalmente a sociedade, um pouco à maneira da classe universal de Hegel, a burocracia ou da classe universal de Marx, a classe operária. (3)

A outra manifestação, no domínio moral-prático, assume outra forma desviante, a da marginalização, e é constituída pelos vários projectos socialistas radicais, tanto o chamado *socialismo utópico*, como o chamado *socialismo científico*. Ainda que no primeiro estejam presentes aspirações regressivas e pré-modernas, tanto um como outro representa uma tentativa de reconstruir a partir da raiz, mas da mesma raiz, o projecto da modernidade, ou seja, a realização terrena, mesmo que seja numa terra imaginária, dos ideais da autonomia, da identidade, da solidariedade e da subjectividade. Vistos desta perspectiva, pode até dizer-se que o socialismo dito utópico é, nos seus objectivos, mais radical que o socialismo dito científico e precisamente porque Marx, ao querer formular o seu projecto em termos de teoria científica - a teoria da evolução da sociedade semelhante à teoria da evolução das espécies de Darwin, a quem de resto Marx quis dedicar o primeiro volume de *O Capital* - de algum modo correu o risco de reduzir a racionalidade moral-prática à racionalidade instrumental já então hegemónica. Mesmo assim, é justo que se diga que a ciência pretendida por Marx tem, ela própria, uma vocação de globalidade transdisciplinar que se perderá mais tarde na ciência marxista, tal como a globalidade do projecto de Saint Simon ou mesmo de Comte se perderá na sociologia de Durkheim.

O importante é verificar que este primeiro período, ao mesmo tempo que experiencia a contradição nua e crua dos objectivos do projecto da modernidade, é capaz ainda de manifestar, mesmo que de forma desviante, a vocação de radicalidade do projecto e, nessa medida, recusa-se a aceitar a irreparabilidade do défice da sua realização histórica.

### **O segundo período**

O segundo período é verdadeiramente a idade positiva de Comte. Procura distinguir no projecto da modernidade o que é possível e o que é impossível de realizar numa sociedade

capitalista em constante processo de expansão, para de seguida se concentrar no possível, como se fosse o único. Para ser eficaz nesse truque de ilusionismo histórico, alarga o campo do possível de modo a tornar menor ou, no mínimo, menos visível o défice de cumprimento do projecto. Este processo histórico de concentração/exclusão parte da ideia da irreversibilidade do défice para eliminar, em momento posterior, a própria ideia do défice. Este trajecto está simbolizado na passagem da ideia da modernidade à ideia do modernismo.

O processo de concentração/exclusão ocorre tanto no pilar da regulação, como no pilar da emancipação e produz num e noutro e nas relações entre eles articulações mais compactas e ajustamentos mais finos. No campo da regulação, as transformações são profundas e vertiginosas. O mercado continua a expansão pujante do período anterior e para isso rompe com os quadros institucionais e os limites de actuação característicos desse período, assumindo novas formas e abalçando-se a horizontes mais amplos. O capital industrial, financeiro e comercial concentra-se e centraliza-se; proliferam os cartéis; aprofunda-se a ligação entre a banca e a indústria; cresce a separação entre a propriedade jurídica das empresas e o controle económico da sua actuação; aprofunda-se a luta imperialista pelo controle dos mercados e das matérias-primas; as economias de escala fazem aumentar o tamanho das unidades de produção e a tecnologia de que estas se servem está em constante transformação; surgem as grandes cidades industriais estabelecendo os parâmetros do desenvolvimento para as regiões em que estão situadas. Quanto à comunidade, o desenvolvimento industrial capitalista e a conseqüente expansão do operariado, por um lado, e, por outro, o alargamento do sufrágio universal, inscrito na lógica abstracta da sociedade civil e do cidadão formalmente livre e igual, contribuem para a rematerialização da comunidade através da emergência das práticas de classe e da tradução destas em políticas de classe. São os sindicatos e as associações patronais, a negociação colectiva, os partidos operários a disputar um espaço político anteriormente negociado entre os partidos burgueses e

oligárquicos. Este processo de rematerialização social e política é um dos aspectos mais característicos deste período e o seu dinamismo deve-se, em boa parte, às transformações na composição das classes trabalhadoras, à sua crescente diferenciação interna, às mudanças constantes dos sectores produtivos privilegiados pela lógica da acumulação do capital, à importância progressiva do sector dos serviços e à consequente ampliação e fortalecimento social e político das classes médias.

Por último, o Estado é, ele próprio, um agente activo das transformações ocorridas na comunidade e no mercado e, ao mesmo tempo, transforma-se constantemente para se adaptar a essas transformações. A sua articulação cada vez mais compacta com o mercado evidencia-se na progressiva regulamentação dos mercados, nas ligações dos aparelhos do Estado aos grandes monopólios, na condução das guerras e de outras formas de luta política pelo controle imperialista dos mercados, na crescente intervenção do Estado na regulação e institucionalização dos conflitos entre o capital e o trabalho. Por outro lado, o adensamento da articulação do Estado com a comunidade está bem patente na legislação social, no aumento da participação do Estado na gestão do espaço e nas formas de consumo colectivo, na saúde e na educação, nos transportes e na habitação, enfim na criação do Estado-Providência.<sup>(4)</sup>

Todas estas transformações ao nível da regulação tiveram por objectivo ou consequência redefinir o projecto da modernidade em termos do que era possível na sociedade capitalista, atirando para o lixo da história tudo o mais. Assim, se definem, obviamente de maneira diferente de país para país ou de período para período, o grau e o tipo de justiça, de solidariedade e de igualdade que é possível compatibilizar com o grau e o tipo de liberdade, autonomia e subjectividade. Que esta forma de compatibilização é uma entre outras, e apenas é preferida por ser a que permite a consolidação das relações sociais da produção capitalista, é simultaneamente evidente e trivial, pois a crescente hegemonia social desta forma de compatibilização torna todas as demais indesejáveis ou mesmo impensáveis, como bem se

evidencia na social-democratização dos partidos socialistas e na marginalização dos partidos comunistas. É certo que este segundo período teve um começo convulso e a Revolução Russa esteve à beira de mostrar a possibilidade e a superioridade de outras formas de compatibilização. Mas a tentativa foi castrada no berço com o falhanço das revoluções nos outros países da Europa, particularmente da revolução alemã de 1918, e com o pesadelo estaliniano.

As transformações ao nível do pilar da emancipação neste segundo período são igualmente profundas e apresentam tendências convergentes com as que ocorreram no pilar da regulação. Como disse acima, as transformações podem ser simbolizadas pela passagem da cultura da modernidade ao modernismo cultural. O modernismo designa aqui a nova lógica da racionalidade estético-expressiva e o processo do seu extravasamento, tanto para a racionalidade moral-prática, como para a racionalidade científico-técnica. O modernismo representa o culminar da tendência para a especialização e diferenciação funcional dos diferentes campos de racionalidade. O processo de concentração/exclusão de que falei acima reside aqui na afirmação da autonomia da arte (a arte pela arte), na oposição irreconciliável entre a alta cultura e a cultura de massas e na recusa do contexto social bem evidenciada na arquitectura da megapolis. É a "grande divisão" de que fala Andreas Huyssen e ele tem razão quando afirma que o que caracteriza mais profundamente o modernismo é a sua "ansiedade da contaminação", da contaminação com a política ou com a cultura popular ou de massas (1986: VII). Penso, aliás, que esta ansiedade da contaminação está presente nos movimentos que ocorrem nos outros campos da racionalidade. No caso da racionalidade moral-prática está presente, por um lado, na forma política do Estado que ao mesmo tempo que penetra mais profundamente na sociedade fá-lo através de soluções legislativas, institucionais e burocráticas que o afastam progressivamente dos cidadãos, aos quais, de resto, é pedida cada vez mais a obediência passiva em substituição da mobilização activa. E está, por outro lado,

presente na emergência e consolidação de uma ciência jurídica, dogmática e formalista, pseudamente isenta de preferências axiológicas e políticas, lapidarmente formulada na teoria pura do direito de Kelsen. Esta ansiedade da contaminação está finalmente presente no campo da racionalidade cognitivo-instrumental pelo surgimento das várias epistemologias positivistas, pela construção de um *ethos* científico ascético e autónomo perante os valores e a política, pela glorificação de um conhecimento científico totalmente distinto do conhecimento do senso comum e não contaminado por ele, e ainda pela crescente especialização das disciplinas, ou seja, pela vigência da ansiedade da contaminação no interior da própria ciência.

A intensidade e o excesso destas transformações são o reverso do irremediável défice de totalidade em que assentam e que procuram esquecer (o esquecimento do ser heideggeriano) através do seu dinamismo e da sua hubris. O mais importante a reter neste processo é que a representação luxuriante do campo cognoscível e racional vai de par com uma ditadura de demarcações, com o policiamento despótico das fronteiras, com a liquidação sumária das transgressões. E, nesta medida, o pilar da emancipação torna-se cada vez mais semelhante ao pilar da regulação. A emancipação transforma-se verdadeiramente no lado mental da regulação e essa convergência e interpenetração está bem representada no conceito de hegemonia de Gramsci.

O projecto da modernidade cumpre-se assim em excesso porque em tudo o que cumpre excede todas as expectativas (basta ver o fulgurante avanço do conhecimento científico) e em tudo o que não cumpre é suficientemente convincente para negar que haja algo ainda a cumprir. É evidente que nem tudo foram rosas neste processo histórico da concentração/exclusão. Já referi as potencialidades da Revolução Russa, e ao nível estético-expressivo dever-se-ão mencionar todos os movimentos vanguardistas do princípio do século, o futurismo, o surrealismo, o dadaísmo, o construtivismo russo, a proletcult. Mas,

como se sabe, estes movimentos ou foram liquidados pelo fascismo e pelo estalinismo ou foram absorvidos no cânone modernista. Mas o seu significado não pode ser minimizado, como faz Habermas quando afirma, por exemplo, que o modo de reconciliação entre a arte e a vida tentada pelo surrealismo - por ser um mero momento de dessublimação da arte moderna - era inexequível à partida (1973: 118 ss). Tem, pois, razão Peter Bürger (1984) em salientar a vocação libertadora da vanguarda histórica dos anos vinte enquanto movimento que, pela primeira vez, adquire plena auto-compreensão do modo como a arte (a sua autonomia, o seu *status social*) funciona na sociedade capitalista.<sup>(5)</sup> Por outras palavras, o seu significado reside na denúncia do processo histórico de concentração/exclusão sem a qual não é possível compreender algumas das inquietações mais recentes referidas adiante (III parte).

### **O terceiro período**

O terceiro período, que começa nos anos sessenta, é um período difícil de analisar, não só porque é em si mesmo complexo, como também porque, estando ainda a decorrer, não temos o privilégio de voar ao crepúsculo, como desejava Hegel para o mocho de Minerva. A designação de capitalismo desorganizado dá, por si mesma, conta da nossa perplexidade. Para além de outras razões que juntarei a seguir, é evidente que o capitalismo só pode ser dito desorganizado, na medida em que colapsaram no terceiro período muitas das formas de organização que tinham vigorado no período anterior. A medida em que o processo de desestruturação é em si mesmo uma nova forma de organização, ou até de hiperorganização, como alguns querem, ou representa uma fase de transição que cria o tempo e o espaço para uma nova forma de organização, é obviamente matéria de debate mas que não cabe aqui prosseguir. Interessa, isso sim, caracterizar este terceiro período em termos da dicotomia que tenho vindo a adoptar entre pilar de regulação e pilar de emancipação embora, como adverti

acima, a distinção entre eles se tenha vindo a esfumar.

No campo da regulação, as transformações têm sido profundas e vertiginosas ou, pelo menos, assim nos surgem dado o curto espaço de tempo em que ocorreram. O princípio do mercado adquiriu pujança sem precedentes e tanto que extravasou do económico e procurou colonizar, tanto o princípio do Estado, como o princípio da comunidade. No plano económico, os desenvolvimentos mais dramáticos são: o crescimento do mercado mundial propulsionado por um novo agente criado à sua medida, as empresas multinacionais e a consequente erosão da capacidade de regulação nacional do mercado; os grandes monopólios transnacionais fogem ao controle dos estados nacionais e, em parte em consequência disso, os mecanismos corporativos de regulação dos conflitos entre capital e trabalho, estabelecidos a nível nacional no período anterior, enfraquecem e a relação salarial torna-se mais precária, assumindo formas que, na aparência pelo menos, representam um certo regresso ao período do capitalismo liberal; a flexibilização e automatização dos processos produtivos, combinadas com o embaratecimento dos transportes, permitem a industrialização dependente do terceiro mundo e destroem a configuração espacial do aparelho produtivo nos países centrais com a descaracterização das regiões, a emergência de novos dinamismos locais, a ruralização da indústria, a desindustrialização, a subcontratação internacional etc., etc.; a expansão extensiva do mercado é paralela à sua expansão intensiva com a crescente diferenciação dos produtos de consumo, um certo abandono da grande produção em massa de que decorre a particularização dos gostos e o aumento das escolhas; finalmente, a mercadorização da informação abre perspectivas quase infinitas à reprodução alargada do capital.

O princípio da comunidade atravessa transformações paralelas. A rematerialização da comunidade, obtida no período anterior através do fortalecimento das práticas de classe, parece enfraquecer de novo, pelo menos na forma que adquirira anteriormente. As classes trabalhadoras continuam a diferenciar-se internamente em estratos e fracções cada vez mais

distintas, tanto em termos da sua base material como da sua lógica de vida; a classe dos serviços atinge proporções sem precedentes; as organizações operárias deixam de poder contar com a lealdade garantida dos seus membros (cujo número, aliás, diminui) e perdem poder negocial face ao capital e ao Estado; as práticas de classe deixam de se traduzir em políticas de classe e os partidos de esquerda vêem-se forçados a atenuar o conteúdo ideológico dos seus programas e a abstractizar o seu apelo eleitoral; em paralelo com uma certa descentração das práticas de classe e das políticas de distribuição de recursos em que se tinham cristalizado (de que é máximo exemplo o Estado-Providência) surgem novas práticas de mobilização social, os novos movimentos sociais orientados para reivindicações pós-materialistas (a ecologia, o antinuclear, o pacifismo); ao mesmo tempo, a descoberta feita nos dois períodos anteriores de que o capitalismo produz classes é agora complementada pela descoberta de que também produz a diferença sexual e a diferença racial (daí os movimentos feministas, e a antidiscriminação racial). Como diz Habermas, as políticas de distribuição cedem lugar às políticas sobre as gramáticas das formas de vida (1981: 33).

O impacto das transformações no mercado e na comunidade sobre o Estado tem sido enorme, embora se deva salientar que as transformações do Estado ocorrem, em parte, segundo uma lógica autónoma, própria do Estado. O Estado nacional parece ter perdido em parte a capacidade e em parte a vontade política para continuar a regular as esferas da produção e da reprodução social; a transnacionalização da economia e o capital político que ela transporta transformam o Estado numa unidade de análise relativamente obsoleta; esta fraqueza externa do Estado é, no entanto, compensada pelo aumento do autoritarismo do Estado, que é produzido em parte pela própria congestão institucional da burocracia do Estado e em parte, e um tanto paradoxalmente, pelas próprias políticas do Estado no sentido de devolver à sociedade civil competências e funções que assumiu no segundo período e que agora parece estrutural e irremediavelmente incapaz de exercer e desempenhar. O aumento

do autoritarismo, na forma de microdespotismos burocráticos da mais variada ordem, combinado com a ineficiência do Estado, tem uma consequência política ainda mais global. É que a teoria do contrato social significou sempre que a lealdade, mesmo relativa, devida ao Estado se destinava a manter a liberdade e seguranças pessoais possíveis. Numa situação em que o Estado parece tanto mais classista quanto mais autónomo em relação às classes, os pressupostos da lealdade caem pela base e os chamados novos movimentos sociais são disso mesmo sintoma eloquente.

Todas estas transformações parecem apontar para uma desregulação global da vida económica, social e política. Na verdade, nenhum dos princípios da regulação, quer seja o mercado, quer seja o Estado, quer seja a comunidade, parece capaz de, por si só, garantir a regulação social em situação de tanta volatilidade, mas o mais trágico é que a articulação de todos eles no sentido de convergirem numa nova regulação parece ainda mais remota. No entanto, e como bem nota Claus Offe, esta atmosfera de desregulação, de convencionalidade, e de flexibilidade ao nível de vários sectores da vida colectiva coexiste com uma atmosfera, igualmente espessa, de rigidez e de imobilidade ao nível global da sociedade (Offe, 1987). Tudo parece negociável e transformável ao nível da empresa ou da família, do partido ou do sindicato, mas ao mesmo tempo nada de novo parece possível ao nível da sociedade no seu todo ou da nossa vida pessoal enquanto membros dela. O modo dominante de assegurar material e institucionalmente o aumento das escolhas faz com que, paralelamente ao aumento das escolhas, se assista à diminuição da capacidade de escolher. A criação de uma dada escolha cria a impossibilidade de escolher não a ter no momento seguinte. Por outro lado, ao fim dos monopólios de interpretação (da família, da Igreja ou do Estado) não parece seguir-se a autonomia de interpretação mas antes a renúncia à interpretação. As sociedades capitalistas avançadas parecem bloqueadas, condenadas a viver do excesso irracional do cumprimento do projecto da modernidade e a racionalizar num processo de esquecimento ou de

auto-flagelação o défice vital das promessas incumpridas.

Este excesso e este défice estão bem presentes no modo como hoje se nos apresenta o pilar da emancipação. Ao contrário do período anterior, em que se tentou uma contabilidade apaziguadora entre excessos e défices, neste período vivem-se com igual intensidade uns e outros, e Maio de 68 é bem símbolo disso ao mostrar, pela primeira vez, que a afluência das sociedades capitalistas avançadas constitui uma base frágil de legitimação. Por um lado, os princípios da emancipação parecem todos eles esgotados ou, o que é o mesmo, domesticados em função das exigências cada vez mais profundas e voláteis da regulação ou da desregulação social. Por outro lado, são muitos os sinais de que se não há saída para essa situação há, pelo menos, a possibilidade de entrada numa situação radicalmente nova. Ao nível da racionalidade cognitivo-instrumental o compromisso industrial-militar do desenvolvimento científico-tecnológico e o perigo nuclear e a catástrofe ecológica daí resultantes são sintomas bastantes do cumprimento excessivo e, portanto, irracional da racionalidade instrumental da modernidade. A hegemonia desta racionalidade irracional faz com que ela transborde de sentido para os diferentes princípios do pilar da regulação e o modo como o faz pode ser simbolizado pela ideia da modernização. Esta ideia é mais concentracionária e exclusivista que a ideia de modernismo porque - para dar apenas um exemplo de uma área em que foi muito popular - elimina o valor de autonomia dos processos sociais e políticos nacionais no mundo não desenvolvido e subjugam-os aos interesses dos países centrais sob o pretexto de não haver outro modelo de desenvolvimento senão o que estes seguiram, ocultando o facto decisivo de que quando este modelo foi seguido nos países centrais não havia que contar com os interesses hegemónicos de países mais desenvolvidos do que eles. Ao mesmo tempo, são evidentes os sinais do que noutra lugar chamei o paradigma emergente da ciência pós-moderna (Santos, 1987 a: 36).

Ao nível da racionalidade moral-prática os dilemas são fundamentalmente quatro: em

primeiro lugar, os valores da modernidade tais como a autonomia e a subjectividade parecem cada vez mais divorciados, tanto das práticas políticas, como do nosso quotidiano, apesar de infinitas escolhas parecerem estar ao nosso alcance; em segundo lugar, a regulamentação jurídica da vida social alimenta-se de si própria (uma regulação dando sempre origem a outra) ao mesmo tempo que o cidadão, esmagado por um conhecimento jurídico especializado e hermético e pela sobrejuridificação da sua vida, parece poder dispensar o bom senso ou o senso comum com que a burguesia no séc. XVIII demonstrou à aristocracia que também sabia pensar. Em terceiro lugar, e como bem aponta Karl-Otto Apel, a modernidade confinou-nos numa ética individualista, uma micro-ética que nos impede de pedir, ou sequer pensar, responsabilidades por acontecimentos globais, como a catástrofe nuclear ou ecológica, em que todos, mas ninguém individualizadamente parece poder ser responsabilizado (Apel, 1984). Finalmente, e em quarto lugar, a lógica concentracionária e exclusivista da modernização torna possível negar os valores fundamentais da modernidade através de processos de racionalização legitimados em função da afirmação desses valores e accionados ao seu serviço.

Por último, a racionalidade estético-expressiva é talvez a que condensa melhor as antinomias da situação presente e, portanto, aquela em que são mais fortes os sinais do futuro. A alta cultura modernista esgotou-se e a afirmação de que tal não sucedeu é desmentida diariamente pela distração com que é contemplada ou pelo preço por que é comercializada. A fuga do mundo a que Adorno a condenou, por mais compreensíveis e honrosas que tenham sido as suas razões, é insustentável numa situação cultural de celebração afirmativa ainda que superficial, mas profunda na sua superficialidade, de infinitos, ainda que de maus infinitos no sentido hegeliano.

Os sinais de futuro estão na crescente convicção de que esse défice de mundo é irremediável dentro do projecto da modernidade e de que, portanto, a opção é entre declarar o

projecto por concluído ou vaguear para sempre no vazio de um buraco negro astral. Tal como Max Weber mostrou melhor que ninguém as antinomias do projecto da modernidade no segundo período do capitalismo, Habermas é sem dúvida quem melhor mostrou as do terceiro período do capitalismo. Foi ele quem melhor definiu o âmbito e riqueza do projecto da modernidade. Mas são precisamente o âmbito e a riqueza do projecto que tornam inverosímil o desejo pio do cumprimento pleno na situação presente ou num futuro previsível.

O novo começo dado pelo nome de pós-modernismo e a análise de algumas das suas implicações no plano político constituem o restante deste texto. Antes, porém, pretendo tratar, ainda que brevemente, a questão de saber em que medida a sociedade portuguesa pode estar envolvida por essas implicações, sendo certo que a análise precedente se confinou às sociedades centrais ou capitalistas avançadas e Portugal não é certamente uma delas.

## II

### **Portugal e o desafio da pós-modernidade**

A principal tese desta parte é a seguinte: *a sociedade portuguesa é uma sociedade semiperiférica. A especificidade e complexidade das suas condições económicas, sociais, políticas e culturais criam uma dupla exigência: (1) na formulação de alguns dos objectivos de desenvolvimento deve proceder como se o projecto da modernidade não estivesse ainda cumprido ou não tivesse sequer sido posto em causa; (2) na concretização desses objectivos deve partir do princípio (para ela de algum modo mais vital do que para as sociedades centrais) de que o projecto da modernidade está historicamente cumprido e que não há a esperar dele o que só um novo paradigma pode tornar possível.*

É sabido que a ordem económica mundial ou o sistema mundial de Estados tem um

centro (os países capitalistas avançados), uma periferia (os países do chamado terceiro mundo) e, entre ambos, uma zona intermédia muito heteróclita onde cabe a maioria dos países socialistas de Estado da Europa de leste e os países capitalistas semiperiféricos, tal como Portugal, a Grécia, a Irlanda, talvez ainda a Espanha, o Sul da Itália, isto para me limitar à semiperiferia no contexto europeu.

A questão, pois, que se põe a nós, portugueses, não é apenas de saber se podemos pensar o pós-modernismo numa sociedade semiperiférica mas sobretudo se podemos pensar e agir pós-modernamente. A questão é complexa. Por um lado, a discussão entre nós sobre o moderno e o pós-moderno parece ser algo telescópica, discussão à distância, guerra de miniaturas. Por outro lado, os artefactos da cultura pós-moderna entram diariamente em nossas casas por múltiplos canais de informação e até se dirá que a nossa capacidade para gerir ou para atenuar a sua penetração é menor que a dos habitantes das sociedades centrais por não termos as resistências modernas tão desenvolvidas quanto eles. Sendo certo que a discussão sobre o colapso do paradigma da modernidade e a emergência de um novo paradigma surgiu nos países capitalistas avançados e no contexto social próprio desses países, não estará Portugal condenado a imitar a discussão ou a importar os produtos materiais e simbólicos que vão surgindo do seu desenrolar e até a fazê-lo sem autenticidade, pois se pode importar os produtos não pode importar o contexto social da sua produção? Ou, pelo contrário, poderá Portugal abalançar-se não só a imitar ou importar com autenticidade mas até a contribuir com algo de novo para a discussão e extrair dela produtos materiais e simbólicos também originais? Tentarei mostrar que é possível uma resposta positiva a esta última pergunta.

Não cabe aqui analisar a evolução da sociedade portuguesa ao longo dos três períodos de desenvolvimento do capitalismo. Limitar-me-ei a referir, e mesmo assim muito esquematicamente, alguns dos traços da sociedade portuguesa no presente, para o que me servirei do mesmo quadro analítico utilizado para caracterizar as sociedades capitalistas

avançadas.

Como sociedade semiperiférica a sociedade portuguesa é uma sociedade de desenvolvimento intermédio, cujo papel estrutural no sistema mundial é o de realizar, no contexto europeu em que se situa, a intermediação entre os países centrais e os países periféricos. A base material desta situação e deste papel esteve até há pouco no império colonial e é de prever que passe a estar, no futuro, no modo de integração de Portugal na comunidade europeia. É, aliás, uma questão em aberto a de saber se Portugal vai consolidar, numa nova base, o seu carácter semiperiférico ou se, pelo contrário, vai ser despromovido à periferia ou promovido ao centro como aconteceu com a Itália e está a acontecer com a Espanha. (6)

No presente, uma das características principais da sociedade portuguesa é a heterogeneidade interna tanto dos princípios de regulação como das lógicas de emancipação. O princípio do mercado nunca atingiu em Portugal a hegemonia que teve nos países centrais. Viveu sempre sob a tutela do princípio do Estado, tutela que assumiu várias formas até ao presente. Nos últimos anos tem-se vindo a tentar atenuar essa tutela, mas curiosamente a iniciativa tem partido sobretudo do Estado que, assim, parece condenado a reforçar a sua tutela no próprio processo desencadeado para a enfraquecer. Trata-se de uma tarefa de qualquer modo difícil por duas razões principais. Em primeiro lugar, porque ocorre numa situação internacional de mundialização do mercado em que o papel do Estado, se, por um lado, é despromovido da regulação do mercado para a negociação da dependência, por outro lado, torna-se, a este novo nível, mais crucial do que nunca. Em segundo lugar, porque internamente as relações mercantis capitalistas continuam a ter de se articular com relações mercantis simples, não capitalistas, típicas por exemplo da pequena agricultura familiar. Esta articulação tem implicações sociais e políticas que nas condições presentes só o Estado pode gerir. Mas, por outro lado, o princípio do mercado apresenta entre nós algumas características

paralelas às que está a assumir nos países centrais como, por exemplo, a descaracterização das regiões industriais tradicionais, a ruralização da indústria, a emergência dos dinamismos industriais locais, o crescimento acelerado do sector dos serviços.<sup>(7)</sup>

O princípio da comunidade é correspondentemente heterogéneo. A rematerialização da sociedade civil através das classes - burguesia e operariado - nunca teve entre nós a mesma intensidade que teve nos países centrais e essa tem sido a razão invocada para se afirmar que a sociedade civil portuguesa é fraca. E o melhor exemplo disso seria o défice corporativo da organização dos interesses quer patronais, quer operários. O problema é complexo pois, por outro lado, a sociedade civil portuguesa, quando analisada em termos das estruturas familiares e das redes de solidariedade constituídas na base do parentesco e da vizinhança, parece muito forte ou, em todo o caso, mais forte que as sociedades centrais. Mas não restam dúvidas que o relativo défice de práticas de classe, não só conduziu à volatilidade das políticas de classe, como também impediu uma eficaz institucionalização dos conflitos entre capital e trabalho. Os esforços feitos nos últimos anos neste sentido têm sido difíceis, em boa parte porque ocorrem no contexto internacional de precarização e de flexibilização da relação salarial nos países centrais (Santos, Reis, Marques, 1986). Duas observações devem ser feitas a este propósito. A primeira é que, sendo desigual e combinado o desenvolvimento do capitalismo à escala mundial, se verificam com frequência descoincidências temporais, como esta de Portugal apresentar um certo movimento no sentido do capitalismo "organizado" num momento em que nos países centrais o movimento é inverso, no sentido do capitalismo "desorganizado". A segunda observação é que, como agora se vê claramente, a inadequação desta designação reside no facto de as características que justificam a ideia de desorganização do capitalismo central serem significativamente semelhantes, e ressalvadas as proporções, às que desde sempre têm caracterizado a organização do capitalismo nos países periféricos ou mesmo semiperiféricos.

Mas a heterogeneidade interna do princípio da comunidade deriva ainda da existência e coexistência de muitas fracções de classe, de situações de dupla pertença de classe e de lugares contraditórios de classe com forte peso social e que contribuem para o descentramento da relação capital/trabalho, como sejam o campesinato, os semiproletários, os agricultores a tempo parcial, os pequenos comerciantes, os funcionários públicos, etc., etc..(8)

Perante esta situação, não surpreende que o Estado português seja uma forma política muito complexa. Tenho tratado deste tema com alguma extensão noutros lugares (Santos, 1985 b; 1987 b). Mencionarei apenas as três características que julgo mais elucidativas para os objectivos deste texto. Em primeiro lugar, a heterogeneidade interna dos princípios de mercado e da comunidade tornam improvável a regulação autónoma dos interesses, pelo que o Estado acaba por ter uma primazia total sobre a sociedade civil. No entanto, essa mesma heterogeneidade interpõe obstáculos de monta à normal realização das funções do Estado e é, em parte, responsável pela grande ineficácia deste. A grande primazia e autonomia do Estado na formulação das políticas coexistem com a grande ineficácia e dependência na execução delas. Em segundo lugar, porque não tem sido possível incorporar as classes trabalhadoras no sistema político através de organizações sindicais e políticas fortes e autónomas, a democratização política do sistema foi sempre restrita e colapsou várias vezes. Mesmo nos períodos democráticos não foi possível erradicar o clientelismo, o Estado não se comprometeu com o bem-estar das classes populares a ponto de se poder constituir num Estado-Providência. Por essa razão, não foram até agora resolvidos dois dos problemas que o projecto da modernidade cumpriu em larga medida nos países centrais: os problemas da distribuição e os problemas da democratização política do sistema político. Em resultado disso, o Estado tem uma acentuada característica autoritária, a qual tem assumido ao longo dos tempos várias formas. A última é bastante moderna na medida em que tem semelhanças significativas com a que tem estado a assumir o Estado nos países centrais. Stuart Hall, tendo

em vista o caso inglês, designou-a por "populismo autoritário", o qual consiste em o Estado exercer um poder autoritário que converte ideologicamente em governo do povo contra o Estado (Hall e Jacques, 1983). De facto, não se trata de atacar o Estado de dentro do Estado, mas tão-só de atacar o que no Estado foram as políticas sociais de distribuição, a favor das classes populares no período do capitalismo organizado.

A terceira característica do Estado resultante das anteriores é que, dada a permanência de elementos arcaizantes ao nível do mercado e da comunidade, a primazia, a autonomia e o autoritarismo do Estado têm sido frequentemente usados para promover o Estado a agente de modernização da sociedade. Essa modernização é, no entanto, falsa em muitas instâncias, porque se queda nos textos legais, ordinários e constitucionais, e dificilmente se traduz em práticas sociais adequadas. É, assim, particularmente desmesurada entre nós a discrepância entre quadros legais (mais avançados) e práticas sociais (mais retrógradas), numa situação a que noutra lugar chamei Estado paralelo (Santos, 1985 b).

As lógicas de emancipação configuram-se, entre nós, de modo a aprofundar ainda mais a complexidade da sociedade portuguesa que resulta da breve descrição dos princípios de regulação. Distingo duas características principais. A primeira é a da dependência e do mimetismo. As várias lógicas da racionalidade têm acompanhado, com maior ou menor atraso, os movimentos dominantes nos países centrais, o que não exclui a irrupção de momentos de grande contemporaneidade e inovação como, por exemplo, muitas das iniciativas culturais tornadas possíveis na crise revolucionária de 1974-75. A segunda característica é que o padrão geral de dependência e de imitação se articula ou se justapõe a racionalidades que o paradigma da modernidade convencionou chamar pré-modernas e que são visíveis, tanto no domínio da racionalidade cognitivo-instrumental (os saberes populares, tradição oral, o riquíssimo e resistente senso comum, o artesanato e as tecnologias tradicionais), como no domínio da racionalidade moral prática (os direitos comunitários, a força social das redes de

solidariedade baseadas no parentesco e na vizinhança), como ainda no domínio da racionalidade estético-expressiva (a arte e a literatura populares, as festas e as romarias, as procissões e o turismo religioso).

É à luz deste quadro que se deve, pois, determinar a inserção de Portugal na discussão moderno/pós-moderno. Durante a crise revolucionária que se seguiu ao 25 de Abril, tornou-se a certa altura popular a ideia de que Portugal, apesar de ser um país relativamente subdesenvolvido, podia escapar às várias fases por que passaram os países centrais e ultrapassá-los na caminhada para o socialismo. Era uma versão grosseira e ingénua da teoria do desenvolvimento desigual e combinado que Trotski tinha elaborado para explicar a Revolução de 1905 e depois a de 1917 num país atrasado como era a Rússia de então. Em face do fracasso dos vários projectos socialistas em confronto durante esse período, a partir de 1976 caiu-se na ideia oposta de que Portugal, sendo um país relativamente subdesenvolvido, tinha de seguir, e com quanto menos autonomia melhor, as pegadas do desenvolvimento dos países centrais. É uma versão grosseira e ingénua da teoria da modernização, numa das suas versões mais populares, a da teoria de W. Rostow sobre as várias fases do desenvolvimento (Rostow, 1960).

Estas posições extremas parecem-me ambas erradas. Em sociologia e política o que acontece cedo não acontece, mas o que acontece tarde tão-pouco acontece. As diferenças qualitativas entre as várias zonas do sistema mundial (o centro, a periferia e a semiperiferia) parecem hoje atenuar-se. Em compensação as diferenças de grau são cada vez mais significativas. Nas condições deste final do século, a tarefa primordial da sociologia é mostrar que as diferenças de grau são qualitativas.

Em vista disto parece-me necessário encontrar uma via intermédia entre os extremos. A minha posição é que *a sociedade portuguesa tem ainda de cumprir algumas das promessas da modernidade, mas tem de as cumprir à revelia da teoria da modernização*. Desta posição

decorrem duas implicações principais. A primeira é que as promessas da modernidade a cumprir têm de ser cumpridas em curto-circuito com as promessas emergentes da pós-modernidade. Assim, como atrás referi, as duas mais importantes promessas da modernidade ainda a cumprir são, por um lado, a resolução dos problemas da distribuição (ou seja, das desigualdades que deixam largos estratos da população aquém da possibilidade de uma vida decente ou sequer da sobrevivência, como Bruto da Costa e Manuela Silva nos têm incansavelmente lembrado (Bruto da Costa, *et. al.*, 1986) e, por outro lado, a democratização política do sistema político democrático (ou seja, a incorporação tanto quanto possível autónoma das classes populares no sistema político, o que implica a erradicação do clientelismo, do personalismo, da corrupção e, em geral, da apropriação privatística da actuação do Estado por parte de grupos sociais ou até por parte dos próprios funcionários do Estado). Qualquer destas promessas deve, no entanto, ser cumprida em conjunção com o cumprimento, igualmente veemente, das promessas da pós-modernidade. Deste modo, a promessa da distribuição deve ser cumprida em conjunção com a promessa da qualidade das formas de vida (da ecologia à paz, do antinuclear à igualdade sexual), e a promessa da democratização política do sistema político deve ser cumprida em conjunção com as promessas da democratização radical da vida pessoal e colectiva, do alargamento incessante dos campos de emancipação, as quais podem começar a ser cumpridas precisamente na articulação entre a democracia representativa e a democracia participativa. Ora, esta conjunção é interdita pelo princípio da modernização, pois, nos seus termos, enquanto não forem resolvidos os problemas da modernidade, não faz sentido sequer pôr os problemas da pós-modernidade. Este princípio, que é hoje hegemónico entre nós e que é adoptado, tanto pelo Estado, como pelos partidos de direita e de esquerda, só poderá conduzir ao bloqueamento da sociedade portuguesa numa semiperiferia crescentemente medíocre e estúpida.

A segunda implicação do cumprimento da modernidade à revelia da modernização é que é preciso combater a ideia de que tudo o que na sociedade portuguesa é diferente das sociedades centrais é sinal de atraso e deve ser erradicado no processo de desenvolvimento.

A contabilidade profunda da sociedade portuguesa está ainda por fazer. No tempo da ditadura de Salazar habituámo-nos a contar tudo a débito dela, já que a contabilidade dos créditos tinha sido apropriada pelo ditador. No 25 de Abril foi possível fazer, ainda que muito à pressa e com alguns erros de contas, uma contabilidade democrática dos créditos. Desde 1976 que temos vindo a deslizar, quase insensivelmente, para um novo pessimismo contabilístico, com a diferença que agora não há, como no tempo de Salazar, e felizmente, uma instância oficial de glorificação dos créditos. É uma situação que tende a reproduzir-se enquanto dominar o princípio da modernização.

Para combater esse domínio é necessário analisar, com objectividade e sem complexos, as vantagens comparativas da sociedade portuguesa num mundo em mudança. É preciso admitir, como hipótese de partida, que algumas das características que distinguem a sociedade portuguesa são intrinsecamente boas e devem ser acauteladas no processo de desenvolvimento. É aqui que reside, de resto, a contribuição nova que a sociedade portuguesa pode trazer ao paradigma emergente da pós-modernidade. Trata-se, no fundo, de ousar pensar que a sociedade portuguesa tem algumas características, por assim dizer, pré-pós-modernas. Eis a seguir alguns dos tópicos que podem vir a ser discutidos neste contexto.

Em primeiro lugar, a sociedade civil portuguesa é rica em tecnologias familiares (tecnologias de reprodução material, tecnologias de reprodução simbólica e mesmo tecnologias de produção) e em formas de sociabilidade face a face baseadas sobretudo no parentesco e na vizinhança. A sociedade civil portuguesa é fraca, isto é, atomizada e fragmentada, se a julgarmos apenas pelos padrões e formas de organização dominantes nos

países centrais. Pode, ao invés, conceber-se que as sociedades civis dos países centrais são fracas, quando julgadas segundo os padrões e as formas de organização em que a sociedade portuguesa é forte.

É fácil construir o contra-argumento de que se trata de arcaísmos pré-modernos, tradicionais e retrógrados, não admirando por isso que tenham figurado entre os créditos da contabilidade salazarista. Admitindo que nem sempre é fácil distinguir uma posição retrógrada de uma posição progressista (ao contrário dos dogmáticos das várias cores), há procedimentos analíticos e critérios políticos que podem ajudar à distinção. Tomemos, por exemplo, o caso da pequena agricultura familiar ainda importante entre nós e dita ineficiente, retrógrada e condenada ao lixo da história pelos adeptos da modernização. Sem dúvida que é retrógrada, pelo menos, em dois pontos: em primeiro lugar, representa predominantemente uma estratégia de sobrevivência, que raramente chega para atingir um nível de vida decente; em segundo lugar, é uma organização social particularmente dominada pelo poder do patriarcado e, portanto, pela desigualdade sexual e pela exploração do trabalho infantil.

Seria, no entanto, concebível que a pequena agricultura familiar fosse reinventada, a partir da que existe, e de modo não só a neutralizar a sua negatividade - transformando-a numa estratégia de afluência e de qualidade de vida e democratizando as suas práticas produtivas e reprodutivas - mas também a maximizar a sua potencial positividade: uma vida activa e diversificada, conduzida em parte ao ar livre e em comunhão com a natureza, uma ideologia de produção baseada no socialmente útil e não no lucro e garantida contra os excessos de produção e de produtividade. Para que se não pense que se trata de imaginação solipsista, vem a propósito mencionar que fui contactado, há pouco, pelos deputados do Partido dos Verdes no Parlamento Europeu para dar informações sobre a pequena agricultura portuguesa, já que se pensava partir desta como modelo para um projecto de reforma agrária europeia. As vantagens reconhecidas na pequena agricultura portuguesa eram precisamente: permitir uma

melhor qualidade de vida, pelo equilíbrio que proporciona entre trabalho urbano e trabalho rural, ajudar a fixar a população nos campos e impedir a congestão das cidades, não destruir o meio ambiente, produzir equilibradamente evitando o problema dos excedentes.

Porque domina entre nós o princípio da modernização, é difícil dar credibilidade social a este tipo de argumentação e ainda mais convertê-la em políticas agrícolas concretas (nós, que tivemos em tempos recentes uma oportunidade histórica de as implantar em vez de nos termos limitado a destruir a reforma agrária de 1975). As dificuldades de pensar o novo foram sempre grandes em Portugal, mas é bom que ao menos se vá pensando que a sociedade portuguesa dá que pensar.

O segundo tópico a discutir no contexto da pós-modernidade é a ideia de que na sociedade portuguesa vai ser inevitável que as práticas políticas "velhas" (as da democracia representativa e dos partidos) se ampliem e consolidem em diálogo e em partilha com as práticas políticas "novas" (as da democracia participativa e dos novos movimentos sociais). Aliás, o próprio desenvolvimento intermédio suscita o curto-circuito entre a luta pelas reivindicações materiais (salários decentes e segurança social) e as reivindicações pós-materiais (a ecologia, o antinuclear, a igualdade sexual e racial, todas elas, aliás, misto de materiais e pós-materiais). Este curto-circuito político, porque exige um amplo consenso entre as forças sociais e políticas apostadas na transformação, pareceria recomendar, entre outras coisas, a fusão do partido socialista e do partido comunista e a integração nesses partidos da agenda política pós-materialista.<sup>(9)</sup>

Tal curto-circuito é ainda favorecido pelo facto de a heterogeneidade e complexidade da sociedade portuguesa fazerem com que nela as demarcações dos campos da acção social e política (por exemplo, a distinção entre o público e o privado) e dos universos simbólicos criados pelas diferentes lógicas de racionalidade não sejam tão vincadas nem tão rígidas quanto nos países centrais. A cultura política pós-moderna assenta, precisamente, nesse

quebrar das demarcações, e neste campo podemos, pois, ter algumas vantagens comparativas.

Finalmente, o terceiro tópico reside no facto de a hegemonia mitigada do princípio do mercado, entre nós, ter como consequência que a amplitude das escolhas é menor na nossa sociedade do que numa sociedade central. Este facto tem, obviamente, um aspecto negativo: cria monopólios de interpretação (da igreja, do Estado e até da família). Tem, no entanto, um potencial positivo: o de permitir uma política menos centrada na ampliação das escolhas e mais centrada no fortalecimento da capacidade de escolher. Assim, talvez se evite que a ampliação das escolhas redunde na trivialização das escolhas e a destruição dos monopólios de interpretação na renúncia à interpretação, como tem vindo a suceder nos países centrais.

É fácil, dentro do paradigma da modernidade, desacreditar esta linha de argumentação. Habermas dirá que ela esteve presente nos jovens intelectuais da República de Weimar (à frente de todos Carl Schmitt), que pouco depois, e com maior ou menor cinismo, se entregaram nas mãos do Nazismo (Habermas, 1985 b). Penso contudo que, como diz J. Arac, é importante conhecer a nossa história, mas é igualmente importante conhecer a nossa diferença da nossa história (Arac, 1986: XXXIV). É esta também a base para pensar que esta linha de argumentação não tem pejo de se afirmar nacionalista, porque conhece as razões que a distinguem radicalmente do nacionalismo reaccionário de direita.

À luz desta linha de argumentação e do quadro analítico de que ela decorre pode concluir-se que a discussão sobre o paradigma emergente da pós-modernidade, não só interessa à sociedade portuguesa, como esta pode ter um papel próprio e significativo nessa discussão. Será sem dúvida para nós uma discussão de oscilantes *gestalts*. Por vezes, parecerá uma discussão telescópica e até esotérica, algo que se pode discutir desapaixonadamente, não porque dominemos os termos da discussão mas porque, bem ao contrário, estes não nos dominam, não nos dizem verdadeiramente respeito. Outras vezes, a

discussão terá o sabor da intimidade, do *déjà vu*, e gerará, até, uma certa incredulidade sobre a necessidade de discutir e sobretudo entre nós. É, pois, uma situação líquida mas que, sem dúvida, transborda para dentro.

Passo então a analisar algumas das implicações no campo das práticas políticas decorrentes da concepção do tempo presente como período de transição entre um paradigma esgotado e outro cujos sinais de emergência se vão multiplicando.

### III

#### **Para uma política pós-moderna: as mini-racionalidades e a resistência**

*A tese principal que aqui defenderei é a seguinte: a ideia moderna da racionalidade global da vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de mini-racionalidades ao serviço de uma global, inabarcável e incontrolável irracionalidade. É possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo a que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades presentes em múltiplas partes. É esta a lógica de um possível pós-modernismo de resistência.*

As sociedades capitalistas estão a passar por transformações profundas sem que, no entanto, tenham deixado de ser capitalistas. As ciências sociais não têm meios de saber se, como ou quando o deixarão de ser e, muito menos, a forma que tomarão quando tal suceder, se suceder. Em termos de ciência social, somos forçados a navegar à vista. Em compensação, temos um certo treino na interpretação dos sinais. Neste domínio a conclusão mais segura que se pode tirar deles é que a pujança do capitalismo produziu dois efeitos complementares: por um lado, esgotou o projecto da modernidade, por outro lado, fê-lo de tal modo que se alimenta desse esgotamento e se perpetua nele. O vazio que ele produz é tão global que não pode ser

preenchido no contexto do paradigma da modernidade. Isto explica que a pujança do capitalismo, enquanto sistema económico, corra de par com a fraqueza ideológica de muitos dos seus princípios e que, quanto maior é esta fraqueza, mais fraco (e não mais forte, como seria de prever) é o apelo ideológico dos princípios que se lhe deviam opor, os princípios do socialismo. Não faz sentido culpar a modernidade por esta situação, como faz Daniel Bell, pois isso é pouco mais que inverter a relação causa/efeito (Bell, 1976; 1978). Tem razão Albert Hirschman quando diz que "o capitalismo não pode ser criticado por ser repressivo, alienante e unidimensional em contraste com os seus princípios fundamentais porque, ao contrário, o capitalismo realizou precisamente o que se esperava dele, ou seja, reprimir a variedade humana e produzir uma personalidade humana menos multifacetada, menos imprevisível e mais unidimensional" (1977:132).

Há, pois, que verificar uma situação, e esta é basicamente que o pilar da emancipação se transformou no duplo do pilar da regulação. As armas do pensamento crítico do paradigma da modernidade, que eram poderosas e mesmo revolucionárias, transformaram-se com o tempo em pistolas de sabão que, como a de Woody Allen, se derretem à chuva quando com elas pretendemos forçar a nossa fuga da prisão.

Afirmar que o projecto da modernidade se esgotou significa, antes de mais, que se cumpriu em excessos e défices irreparáveis. São eles que constituem a nossa contemporaneidade e é deles que temos de partir para imaginar o futuro e criar as necessidades radicais cuja satisfação o tornarão diferente e melhor que o presente. A relação entre o moderno e o pós-moderno é, pois, uma relação contraditória. Não é de ruptura total como querem alguns, nem de linear continuidade como querem outros. É uma situação de transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade. A combinação específica entre estas pode mesmo variar de período para período ou de país para país. Basta, por exemplo, discriminar as diferentes ênfases do pós-moderno na América, na França e na

Alemanha, como faz convincentemente Andreas Huyssen (1986). Tão-pouco surpreende que sejam grandes as discrepâncias entre os elencos das características do pós-moderno propostos pelos próprios autores. Ihab Hassan apresenta um dos mais sofisticados e amplos elencos em que inclui: indeterminação ou melhor indeterminações; fragmentação; descanonização; descentração e superficialização; irrepresentabilidade; ironia; hibridização; carnavalização no sentido de Bakhtin; *performance* e participação, construcionismo; imanência (Hassan, 1987:167). Mas o próprio Hassan admite que este elenco seja contraditório e, nalguns itens, mesmo absurdo. Mas os elencos mais restritos e mais organizados tão-pouco nos convencem. Por exemplo, o de Scott Lash e J. Urry, em que se inclui o seguinte: contra a unicidade e pela reprodução mecânica ou mesmo electrónica; contra os dualismos hierárquicos como o da separação, feita pelo alto modernismo, entre o estético e o social; pelo pastiche, a colagem e a alegoria; pela cultura de distração contra a cultura de contemplação; pelo impacto contra a coerência; pela cultura popular (Lash e Urry, 1987: 287). Para além de confinado ao domínio da arte, este elenco reduz o pós-moderno a um simples contrário do moderno.

Julgo que o esforço classificatório será sempre desmesurado em relação aos resultados que obtém.<sup>(10)</sup> Para além de que há algo de moderno na sua tentativa de fixação da pós-modernidade. Trata-se de fixar em abstracto e segundo as regras da separação entre a teoria e a prática tão caras ao pensamento moderno. O paradigma emergente é intersticial no modo como se pensa e pensa-se sempre afogado na realidade dos contextos em que se pratica. Nesta medida, parece-me preferível tentar interpretar os seus sintomas através de um conjunto de seis guiões para outras tantas histórias das quais se poderia tirar uma moralidade prática ao jeito dos *topoi* da retórica aristotélica e perelmaniana.

O primeiro guião intitula-se *o desejável e o possível*. Quando o desejável era impossível foi entregue a Deus; quando o desejável se tornou possível foi entregue à ciência;

hoje, que muito do possível é indesejável e algum do impossível é desejável temos de partir ao meio tanto Deus como a ciência. E no meio, no caroço ou no miolo, encontramos-nos, com ou sem surpresa, a nós próprios. Por esta razão, quer queiramos, quer não, tudo nos está entregue. A escola pragmática tem assim duas classes. Na primeira, chamada consciência do excesso, aprendemos a não desejar tudo o que é possível só porque é possível. Na segunda classe, chamada consciência do défice, aprendemos a desejar também o impossível. Os estudantes do pós-modernismo reaccionário só frequentam a primeira classe. Os estudantes do pós-modernismo de resistência frequentam as duas ao mesmo tempo porque sabem que só assim é possível aprender a formular necessidades radicais.

O segundo guião chama-se *o saber e a ignorância*. O saber moderno quando ainda voava baixo parecia ter duas asas iguais e um voo equilibrado. À medida que cresceu verificou-se que as duas asas eram desiguais, uma voava alto e chamava-se vocação crítica e a outra voava baixo e chamava-se vocação de cumplicidade. E quanto mais baixo voava esta asa mais alto voava a primeira. Esta última passou a voar tão alto que tinha do mundo uma visão telescópica, ao mesmo tempo que lhe era fácil e confortável sentir-se em fuga do mundo. Com o tempo, aliás, perdeu mesmo a noção do mundo e, portanto, da fuga dele. Não surpreende que tão desequilibrado pássaro tenha enalhado nos montes mais elevados da nossa reflexividade. O efeito mais evidente desse desastre é a situação epistemológica em que nos encontramos e que se pode sumariar no seguinte: a ignorância é cada vez menos desculpável e o conhecimento é cada vez mais intolerável (penso, por exemplo, na biotecnologia e na engenharia genética). O modo pós-moderno de sair desta situação consiste no que, noutro lugar, designei por dupla ruptura epistemológica (Santos, no prelo). A ciência moderna tornou possível a primeira ruptura epistemológica e com base nela separou-se do senso comum existente. Foi um acto revolucionário de que não podemos abdicar. No entanto, uma vez realizada essa ruptura, o acto epistemológico mais importante é romper com ela e fazer com

que o conhecimento científico se transforme num novo senso comum. Para isso é preciso, contra o saber, criar saberes e, contra os saberes, contra-saberes.

O terceiro guião intitula-se *o interesse e a capacidade*. O homem e a mulher modernos viveram sempre numa cidade de fronteira cuja transformação, sempre rápida, assentava na equação interesse = capacidade. Quem tinha interesse nas mudanças tinha capacidade para elas e quanto maior era o interesse maior era a capacidade. O pensamento liberal foi fundado no pressuposto de que a burguesia era a classe mais interessada no desenvolvimento do capitalismo e, conseqüentemente, a mais capacitada para o assegurar. Por seu lado, o pensamento marxista foi fundado no pressuposto de que a classe operária era quem tinha mais interesse na superação do capitalismo e, conseqüentemente, a maior capacidade para a levar a cabo. De maneira lapidar, o Manifesto Comunista de 1848, sem dúvida, um dos grandes textos da modernidade, afirma que a classe operária só tem a perder as suas grilhetas e é precisamente esta radicalidade que sustenta o seu papel histórico privilegiado.

Com o passar dos anos o homem e a mulher modernos passaram-se para um subúrbio euro-americano e aí os pressupostos da equação parecem ter colapsado. Mesmo admitindo que a classe operária continua a ter interesse na superação do capitalismo não parece que tenha capacidade para o fazer. E se, por hipótese, se defende que ainda tem capacidade, parece então que já não tem interesse. Entretanto, são cada vez mais numerosos os grupos sociais (afinal todos nós) a manifestar um interesse veemente na resolução de alguns problemas, como sejam a catástrofe ecológica, o perigo da guerra nuclear, a paz, a diferença sexual e racial. E, no entanto, quanto maior é o interesse destes grupos, mais sentida é a sua incapacidade para conseguir a sua resolução. Na medida em que a resolução destes problemas se prende com a superação do capitalismo, encontramos-nos numa situação quase diametralmente inversa da do Manifesto: é grande o nosso interesse nessa transformação mas ao mesmo tempo parece-nos que temos tudo a perder com ela.

É esta, em suma, a razão do impasse a que chegou a discussão sobre o sujeito histórico da transformação social. A minha proposta é que em vez de discutirmos a questão abstracta do sujeito histórico ou em vez de a resolvermos abstractamente como os estruturalistas e pós-estruturalistas, passando o sujeito à história, analisemos concretamente a nossa história como sujeitos, sobretudo a passagem do sujeito soberano ao sujeito deferente, para daí tirarmos algumas lições quanto ao nosso futuro enquanto sujeitos. Vivemos num mundo de múltiplos sujeitos. Embora Agnes Heller afirme, e com razão, que a diferenciação interna do sujeito é uma variável (Heller, 1987: 15), a minha proposta é que, em termos gerais, todos nós, cada um de nós é uma rede de sujeitos em que se combinam quatro subjectividades correspondentes a quatro formas básicas de poder que circulam na sociedade. Essas quatro subjectividades são: membro da família, correspondente ao patriarcado, classe, correspondente à exploração, indivíduo, correspondente à dominação e nação, correspondente à troca desigual (Santos, 1985 a). Não tenho tempo de preencher aqui este quadro analítico. Importa-me tão-só reter que todos nós somos uma rede, um arquipélago de subjectividades que se combinam diferentemente sob múltiplas circunstâncias pessoais e colectivas. Somos de manhã cedo privilegiadamente membro da família, durante o dia de trabalho somos classe, lemos o jornal como indivíduos e assistimos ao jogo de futebol da equipa nacional como nação. Nunca somos uma subjectividade em exclusivo, mas atribuímos a cada uma delas, consoante as condições, o privilégio de organizar a combinação com as demais. Devo também salientar que a combinação envolve, ou pode envolver, várias outras subjectividades (masculino/feminino, membro do grupo desportivo etc., etc.), as quais, aliás, podem em certos momentos assumir o papel de agregadoras. No entanto, a tendência é para elas se organizarem em função das quatro subjectividades estruturais, básicas. Esta tendência não choca, de modo nenhum, com a suspeição de que o número das subjectividades e a intensidade das relações entre elas pode vir a aumentar no futuro. À medida que desaparece

o colectivismo grupal desenvolve-se, cada vez mais, o colectivismo da subjectividade.

Do mesmo modo, ao nível colectivo, cada sociedade, região ou comunidade ou cada período histórico tende a privilegiar uma específica combinação de subjectividades ou, pelo menos, a privilegiá-la no processo da sua transformação social. Por exemplo, no caso de Portugal, se é certo que nos anos mais recentes as subjectividades agregadoras têm sido o individuo e o membro da família, acredito, navegando à vista dos anos próximos, que as subjectividades da classe e da nação venham a adquirir mais peso no arquipélago das nossas subjectividades.

Desta análise resulta que, a nível global, estas combinações são sempre contingentes, pois variam segundo múltiplas e imprevisíveis circunstâncias, mas, uma vez verificado um dado circunstancialismo político, espacial, temporal etc., a combinação organiza-se nele de modo estruturado e determinado. Por outras palavras, a contingência global convive com determinismos locais.

O quarto guião intitula-se *o alto e o baixo ou o solista e o coro*. Da alta cultura à baixa cultura, das altas patentes às baixas patentes, do alto clero ao baixo clero, da alta administração à baixa administração, a sociedade moderna é uma sociedade de altos e baixos. Segundo Max Weber, as hierarquias estavam ligadas ao processo de racionalização porque este procedia pela diferenciação das funções e pela especialização das competências para as desempenhar (Weber, 1978). Daqui que a sociologia funcionalista explique e justifique a estratificação social como modo de assegurar que as funções de desigual complexidade sejam desempenhadas por quem é mais competente para o fazer e que, naturalmente, pelo esforço adicional na obtenção dessa competência deve ser adicionalmente compensado. E como quanto mais complexas as funções menor é o seu número, a história dos altos e baixos foi sempre contada a par da história dos solistas e dos coros. Como quer que seja, as hierarquias têm estado sempre ligadas às tecnologias, nomeadamente às tecnologias do saber, e têm sido também o

modo privilegiado de impor as formas aos conteúdos.

Neste domínio, a situação presente é complexa. Por um lado, o aprofundamento das tecnologias e a proliferação das formas suscitam a exclusividade das hierarquias; por outro lado, a aceleração histórica com que o fazem acaba por tornar cada vez mais fluidas as definições de alto e baixo e, os coros, como nos *Carmina Burana*, actuam como se fossem solistas. As hierarquias, por um lado, aprofundam-se e, por outro, trivializam-se e em ambos os casos deslegitimam-se. Esta situação contém algumas oportunidades que não devem ser desperdiçadas. Em primeiro lugar, convicto como estou que Max Weber tinha razão, não faz sentido atacar directamente as tecnologias. Primeiro que todos os outros é o cânone processual que tem de ser atacado, ou seja, os processos de especialização funcional. Neste capítulo, a desconstrução das profissões é de importância fundamental, porque muitas delas assentam, exclusivamente, na profissionalização das palavras (os juristas são o caso paradigmático, e os críticos literários parecem-se muitas vezes com eles). Em segundo lugar, a guerra contra os monopólios de interpretação está longe de ser ganha, e mais longe ainda no nosso país. É importante, porém, que o processo de desmantelamento dos monopólios seja conduzido de modo a criar mil comunidades interpretativas e não redundar em milhões de renúncias à interpretação. As comunidades interpretativas organizam-se à volta de discursos argumentativos estruturados, sempre precariamente, por *topoi* retóricos. Quando estudei as favelas do Rio de Janeiro apercebi-me de que os conflitos na comunidade em que eu vivia eram resolvidos através de uma argumentação tópico-retórica, um conjunto de *topoi*, que eram a condensação de costumes e experiências do quotidiano que, a pouco e pouco, se convertiam em critérios de razoabilidade desse mesmo quotidiano. Em suma, eram filtros criados no processo de filtragem (Santos, 1977). Tal como os romances de Dostoiewsky, segundo Bakhtin, temos de aprender a ser polifónicos (Bakhtin, 1981; 1984). É evidente que a polifonia é contra as verdades fortes. E ainda bem, pois mais vale uma verdade na mão da

retórica prudente e democrática que duas a voar no vazio da apodíctica imprudente e autoritária. Em terceiro lugar, a grande oportunidade criada pelas transformações presentes é que a relação forma/conteúdo tem vindo a alterar-se na medida em que os conteúdos se transformam em duplos das formas ou mesmo em outras formas. Torna-se, assim, mais fácil recuperar formas degradadas e quanto maior for o diálogo entre as formas mais informal e democrático será esse diálogo. Nas condições presentes de transição, a atenção deve ser concentrada na capacidade de ver o formal no informal e o informal no formal.

O quinto guião chama-se *as pessoas e as coisas*. No princípio da idade moderna havia navegadores e adamastores. Os navegadores estavam à vontade entre si. Só não estavam com os adamastores. E os adamastores eram coisas, e só o pouco à-vontade que havia com eles obrigava a personalizá-los para os trazer pelo menos perto do grito e do impropério. A super-coisa então criada era a natureza. A ciência moderna é um grande projecto para nos pormos à vontade com as coisas, e por isso se começou pela necessidade de ter ideias distintas e claras acerca delas, como ensinou Descartes. Com o decorrer dos séculos, as coisas evoluíram tanto que não demos conta que, ao mesmo tempo que as domesticámos e nos pusemos à vontade com elas, perdemos o à-vontade com as pessoas. Os microdespotismos do quotidiano, do trabalho, do lazer e do consumo estão em parte ligados a essa perda de à-vontade. No domínio sexual, por exemplo, as tecnologias disponíveis no mercado são cada vez mais solipsistas e ensinam-nos a infligir prazer a nós mesmos mediante o uso de coisas íntimas. É por isso que Deus aparece ressuscitado nesta compulsão. Não por que seja uma coisa, mas porque é uma pessoa que se pode tratar como uma coisa. Deus é um *walkman* transcendental (talvez mais propriamente um *walkgod*). O crescente à-vontade com as coisas é, de resto, uma das razões pelas quais o papel da ideologia, que durante tanto tempo salientámos, seja talvez menor do que se julga.<sup>(11)</sup> Tal como para Marx, a alienação assentava sobretudo na "estúpida compulsão do trabalho", talvez a nossa assente, mais do que em

qualquer inculcação ideológica, "na estúpida compulsão do consumo". Aliás, as duas compulsões estão hoje mais interpenetradas do que nunca. Dantes, o operário procurava que o seu tempo livre fosse o contrário do trabalho. Hoje, ele é cada vez mais semelhante ao tempo de trabalho. E não me refiro apenas ao tempo homogéneo e abstracto que, tal como o do trabalho, domina o turismo organizado. Refiro-me ao tempo do quotidiano, ao *jogging*, ao exercício físico, à maquilhagem, à aparência física cada vez mais importantes como forças produtivas do trabalhador, sobretudo do trabalhador de serviços, que vende tanto o trabalho da aparência física como qualquer outro que tem de fazer. As comunidades interpretativas têm de ser organizadas na crítica destas compulsões. Ao contrário da crítica moderna, a crítica pós-moderna sabe que o maior inimigo está dentro de nós.

O sexto e último guião chama-se *as mini-racionalidades não são racionalidades mínimas*. A história anterior tem um prolongamento perverso. É que se tivemos êxito em destruir os adamastores que existiam antes de nós, acabámos por criar outros adamastores ainda mais perigosos. Precisamente porque a racionalidade moderna se aperfeiçoou, especializando-se, foi deixando criar nos interstícios da parcelização uma irracionalidade global a que hoje, desesperadamente, procuramos dar nome: é a ditadura sobre as necessidades de Agnes Heller, a colonização do *Lebenswelt* de Habermas, a rigidez global de C. Offe, a possibilidade global de um desastre eticamente inatribuível de K.-O. Apel. Isto significa que a totalidade abstracta das lógicas da racionalidade acabou por se fragmentar em mini-racionalidades múltiplas que vivem à sombra duma irracionalidade global e que, como tal, não são capazes de ver. Esta situação deve-nos precaver contra a tentação de caracterizar o pós-modernismo como cultura da fragmentação. A fragmentação maior e mais destrutiva foi-nos legada pela modernidade. A tarefa é agora a de, a partir dela, reconstruir um arquipélago de racionalidades locais, nem mínimas nem máximas, mas tão-só adequadas às necessidades locais, quer existentes quer potenciais, e na medida em que elas forem democraticamente

formuladas pelas comunidades interpretativas.

As mini-racionalidades pós-modernas estão, pois, conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só a podem combater localmente. Quanto mais global é o problema mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções. Ao arquipélago destas soluções chamo eu socialismo. São soluções moveáveis, radicais no seu localismo. Não interessa que sejam portáteis ou mesmo soluções de bolso. Desde que expludam nos bolsos.

**NOTAS**

- (1) - Na caracterização dos três períodos do desenvolvimento do capitalismo sigo de perto Lash e Urry (1987).
- (2) - Para mais desenvolvimento sobre esta questão cfr. Santos (1985a).
- (3) - Para Lukacs, a pensar certamente em Balzac, "a categoria central da literatura realista é o tipo, uma síntese peculiar que liga organicamente o geral e o particular, tanto nas personagens, como nas situações"; daí, a definição de realismo como "uma concepção dialéctica correcta da relação entre ser e consciência" (1972: 6 e 119). Cfr. também E. Auerbach (1968) e A. Swingewood (1975), sobretudo o cap. III intitulado "*Realism, Modernism and Revolution*".
- (4) - Sobre o Estado-Providência e sua crise cfr. Santos (1987 b) e a bibliografia aí indicada.
- (5) - Sobre o debate entre Habermas e Bürger cfr., além dos textos destes já referidos, Schulte-Sasse (1984) e Jay (1985).
- (6) - Para mais desenvolvimento sobre o conceito de semiperiferia e sobre a caracterização de Portugal como sociedade semiperiférica cfr. Santos (1985 b) e Fortuna (1987).
- (7) - Sobre estas transformações cfr. Reis (1985) e o número 22 da *Revista Crítica de Ciências Sociais* dedicada ao tema do "Espaço e Industrialização".
- (8) - Sobre esta específica composição de classes e as relações sociais em que se caracteriza e transforma cfr. Pinto (1985) e Almeida (1986).

- (9) - Na Europa o partido socialista sueco foi quem levou mais longe a integração da agenda política pós-materialista.
- (10) - No mesmo sentido Sousa Ribeiro (1988 a) que, no entanto, retira desta verificação ilações diferentes das minhas. Sousa Ribeiro apresenta neste texto uma das melhores discussões sobre a problemática da distinção moderno/pós-moderno que eu conheço. O que nos separa são as conclusões a que chegamos: para Sousa Ribeiro, tudo o que há de autêntico no pós-moderno está já contido no moderno; para mim, é quase o contrário. Cfr. também Sousa Ribeiro (1988 b)
- (11) - Para uma crítica desenvolvida à sobrevalorização da ideologia cfr. Abercrombie, Hill e Turner (1984).

**BIBLIOGRAFIA**

- ABERCROMBIE, N., HILL, Stephen e TURNER, Bryan (1984) *The Dominant Ideology Thesis*. Londres, Allen and Unwin.
- ALMEIDA, João Ferreira (1986) *Classes sociais nos campos: camponeses parciais na região do Noroeste*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- APEL, Karl-Otto (1984) "The Situation of Humanity as an Ethical Problem", *Praxis International* 4, 250.
- ARAC, Jonathan (org.) (1986) *Postmodernism and Politics*. Manchester, Manchester University Press.
- AUERBACH, Erich (1968) *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, Princeton University Press.
- BAKHTIN, M. (1981) *The Dialogic Imagination: four essays*. Austin, University of Texas Press.
- BAKHTIN, M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Manchester, Manchester University Press.
- BELL, Daniel (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Nova Iorque, Basic Books.
- BELL, Daniel (1978) "Modernism and Capitalism", *Partisan Review* 46, 206.
- BRUNKHORST, Hauke (1987) "Romanticism and Cultural Criticism", *Praxis International* 6, 397.
- BRUTO DA COSTA, A. et al. (1986) *A pobreza em Portugal*. Lisboa, Cáritas.

BÜRGER, Peter (1984) *Theory of the Avant-Garde*. Manchester, Manchester University Press.

DICEY, A.V. (1905) *Lectures in the Relation Between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*. London, MacMillan.

FORTUNA, Carlos (1987) "Desenvolvimento e Sociologia Histórica: acerca da Teoria do Sistema Mundial Capitalista e da Semiperiferia", *Sociologia. Problemas e Práticas* 3, 163.

GOULDNER, Alvin (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*. Londres, Heineman.

HABERMAS, Jürgen (1973) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt, Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1981) "New Social Movements", *Telos* 49, 33.

HABERMAS, Jürgen (1982) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1985 a) *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, 2ª ed. Frankfurt, Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1985 b) "Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: an Intellectual Movement in Two Political Cultures" in R. Bernstein (org.) *Habermas and Modernity*. Oxford, Polity Press, 78.

HALL, Stuart e JACQUES, M. (orgs.) (1983) *The Politics of Thatcherism*. Londres, Lawrence and Wishart.

HASSAN, Ihab (1987) *The Postmodern Turn*. Ohio, Ohio State University Press.

HELLER, Agnes (1987) "The Human Condition", *Thesis Eleven* 16, 4.

- HILFERDING, Rudolf (1981) *Finance Capital: a study of the latest phase of capitalist development* . Londres, RKP. Publicado pela primeira vez em Viena em 1910 com o título *Das Finanzkapital: Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus* .
- HIRSCHMAN, Albert (1977) *The Passions and Interests*. Princeton, Princeton University Press.
- HUYSEN, Andreas (1986) *After the Great Divide* . Bloomington, Indiana University Press.
- JAY, Martin (1985) "Habermas and Modernism" in R. Bernstein (org.) *Habermas and Modernity*. Oxford, Polity Press, 125.
- LASH, Scott e URRY, John (1987) *The End of Organized Capitalism* . Oxford, Polity Press.
- LUKACS, Georg (1972) *Studies in European Realism* . Londres, Merlin Press.
- MARX, Karl (1970) *Capital*, 1º vol. Nova Iorque, International Publishers.
- OFFE, Claus (1985) *Disorganized Capitalism* . Oxford, Polity Press.
- OFFE, Claus (1987) "The Utopia of the Zero-Option. Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", *Praxis International* 7, 1.
- PINTO, José Madureira (1985) *Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos: elementos de teoria e de pesquisa empírica*. Porto, Afrontamento.
- REIS, José (1985) "Modos de Industrialização, Força de Trabalho e Pequena Agricultura - Para uma análise da articulação entre a acumulação e a reprodução", *Revista Crítica de Ciências Sociais* 15-17, 225.

- RIBEIRO, António Sousa (1988 a) "Modernismo e Pós-Modernismo - O ponto da situação", *Revista Crítica de Ciências Sociais* 24, 23.
- RIBEIRO, António Sousa (1988 b) "Para uma Arqueologia do Pós-Modernismo: A "Viena 1900"", *Revista de Comunicação e Linguagens* 6-7, 137.
- ROSTOW, W.W. (1960) *The Stages of Economic Growth: a non-communist manifesto*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1977) "The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasargada", *Law and Society Review* 12, 5.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985 a) "On Modes of Production of Law and Social Power", *International Journal of Sociology of Law* 13, 299.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985 b) "Estado e Sociedade na Semiperiferia do Sistema Mundial: o Caso Português", *Análise Social* 87-89, 869.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1987 a) *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1987 b) "O Estado, a Sociedade e as Políticas Sociais: o Caso das Políticas de Saúde", *Revista Crítica de Ciências Sociais* 23, 13.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (no prelo) *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, REIS, José e MARQUES, Maria Manuel Leitão (1986) "O Estado e as Transformações Recentes na Relação Salarial: a transição para um novo modelo de regulação da economia" in II Conferência do CISEP, *O Comportamento dos Agentes Económicos e a Reorientação da Política Económica*. Lisboa, CISEP, 589.

SCHULTE-SASSE, Jochen (1984) "Foreword: Theory of Modernism versus Theory of the Avant-Garde", in Bürger (1984).

SWINGWOOD, Alan (1975) *The Novel and Revolution*. Londres, MacMillan.

SWINGWOOD, Alan (1986) *Sociological Poetics and Aesthetic Theory*. Londres, MacMillan.

TAYLOR, A. (1972) *Laissez Faire and State Intervention in Nineteenth Century Britain*. Londres, MacMillan.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974-1980) *The Modern World System*, 2 vols. Nova Iorque, Academic Press.

WEBER, Max (1978) *Economy and Society*. Berkeley. University of California Press.

WINCKLER, H.A. (org.) (1974) *Organizierter Kapitalismus: Voraussetzungen und Anfänge*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht.