

AS ANTINOMIAS DA GLOBALIZAÇÃO¹

Adriano Duarte Rodrigues

Uma primeira palavra para agradecer o convite da Associação dos Professores de Filosofia para abordar a questão do ensino da filosofia no contexto da globalização e pela oportunidade que assim me dão para reflectir sobre uma das questões controversas da nossa experiência contemporânea.

O tema deste Encontro parece partir do pressuposto de que estamos hoje confrontados com uma experiência globalizada, de que esta globalização da experiência altera a nossa maneira de pensar e exige, por isso, um novo modelo de formação filosófica. É este pressuposto que desejaria questionar, a partir de uma tentativa de desconstrução do conceito de globalização. Procurarei mostrar que se trata de um termo de que se generalizou o uso, sobretudo a partir de meados dos anos 80 do século passado, tendo mais em vista objectivos estratégicos do que de um conceito claro, elaborado para dar conta da realidade.

Há pelo menos duas maneiras diferentes de entender a globalização da experiência. Num primeiro sentido, podemos entender por globalização um processo de homogeneização, de conversão numa totalidade indivisa das diferentes dimensões e dos diferentes domínios da experiência. Neste sentido, global é a experiência tradicional, tal como a descreveu magistralmente Marcel Mauss, no *Ensaio sobre a Dádiva*. Ao designar as práticas sociais do *potlatch* como prestações sociais totais, Mauss chamava a atenção para o facto de a sociabilidade, e as relações de aliança que a concretizam, ser regida pela lógica paradoxal dos dons e dos contra dons, a que todos os membros de uma comunidade são obrigados a submeter-se livremente, sob risco de se verem excluídos, de romperem os vínculos sociais e de aliança, podendo ir até ao desencadeamento da guerra.

As prestações sociais que alimentam, reforçam e restabelecem este tipo de sociabilidade são fenómenos sociais totais, por serem globalizados pelo religioso, no sentido etimológico do termo, enquanto domínio que liga entre si todos os outros domínios da experiência, de que os domínios político, militar, económico, familiar são os mais óbvios. O religioso, além de ligar entre si todos os domínios da experiência, homogeneiza igualmente as dimensões alética, ética e estética, fazendo

¹ Conferência proferida no início do 2.º dia do *XX Encontro de Filosofia, A Filosofia na Era da Globalização*, que teve lugar no Auditório da Reitoria da Universidade de Coimbra, nos dias 23 e 24 de Fevereiro de 2006 (N.O.).

coincidir, por um lado, o verdadeiro com o bom e o belo e, por outro lado, o errado com o mau e o feio.

As formas de sociabilidade totais, que subsistem no quadro da experiência tradicional, têm a sua expressão no mundo da experiência vivida e a sua validade está confinada pelas fronteiras do território comum, dentro das quais podem ser identificadas por todos as marcas de uma mesma história comum. A sua característica fundamental reside no facto de serem reguladas por um tipo tradicional de racionalidade. Trata-se de uma racionalidade de natureza paradoxal, uma vez que, apesar de ser obrigatória, impondo-se a todos de maneira incontestável, é, no entanto, aceite por todos livremente. Pelo facto de o seu fundamento e a sua legitimidade não dependerem das escolhas individuais, de serem implícitos, não pode ser posta em causa por ninguém. Apesar de ser convencional, é considerada por todos como natural e indiscutível.

A experiência vivida fundamentada nesta racionalidade é ambivalente e, sempre que perde a sua força mobilizadora, tende a traduzir-se em processos de duplo constrangimento ou de *double bind*, passando a ser considerada como uma coacção intolerável, por ser encarada como oposta ao ideal de autonomia individual.

Esta lógica paradoxal da sociabilidade tradicional contrasta evidentemente com a lógica que preside à experiência moderna, que prossegue o ideal de autonomia individual e processos de diferenciação tanto das dimensões como dos diferentes domínios da experiência.

Os processos de diferenciação da experiência e o ideal de autonomia individual decorrem do tipo de racionalidade que caracteriza a modernidade, do ideal de indagação individual dos fundamentos e da legitimidade e pelo conseqüente processo de secularização, que Max Weber caracterizou como desencantamento da experiência.

É desta lógica que decorre o processo de diferenciação da experiência. Esta diferenciação consiste, antes de mais, na autonomização das dimensões alética, ética e estética umas em relação à outras, assim como na autonomização dos diferentes domínios numa multiplicidade de campos sociais, cada um com as suas próprias regras e as suas próprias normas de funcionamento.

De acordo com o primeiro sentido de globalização, que acabo de definir brevemente, a globalização da experiência pode ser encarada de duas maneiras antagónicas, enquanto mundividência e enquanto universalidade. As visões do mundo

são tanto mais integradas e globais quanto mais tradicionais forem as formas da sociabilidade e são tanto mais fragmentadas quanto mais modernas forem as formas da sociabilidade. Em contrapartida, a experiência é tanto mais delimitada pelas fronteiras do seu território de enraizamento ou esotérica quanto mais tradicionais forem as suas formas de sociabilidade e é tanto mais globalizada ou exotérica quanto mais modernas ou abstractas forem as formas de sociabilidade.

Deste ponto de vista, a racionalidade iluminista, que caracteriza o enciclopedismo, é por natureza exotérica e, por isso, globalizada, na medida em que procura fundamentos e legitimidade universais para os discursos e para as acções, sendo independentes do mundo da experiência vivida e dos quadros particulares dos territórios e das histórias comuns.

É muito comum pensar os dois tipos de racionalidade, a tradicional e a moderna, como exclusivos, a partir de uma concepção historicista, como se a experiência moderna substituísse e ultrapassasse a experiência tradicional. Não é essa a minha maneira de ver. Estas duas modalidades de experiência não são exclusivas, mas coexistem inevitavelmente, relacionando-se entre si de maneira tensional, em todas as épocas e em todas as sociedades, dando aso a múltiplas formas de composição e de competição entre as suas lógicas divergentes. Mesmo que fosse possível generalizar os procedimentos de indagação autónoma e de fragmentação da experiência, restaria pelo menos um mundo em que esses procedimentos não podem ser adoptados, o mundo da linguagem, para o qual apenas podemos contar com fundamentos ditados pela racionalidade tradicional. Por conseguinte, só uma concepção que não tenha em conta e não leve a sério a existência da linguagem como um mundo à parte, distinto do mundo físico, do mundo intersubjectivo e do mundo subjectivo, pode sustentar uma concepção historicista da experiência. Veremos que é esta visão ingénua da experiência, que esquece a existência de um mundo autónomo da linguagem, que está por de trás das posições que hoje advogam a constituição de uma experiência planetária que substituiria as modalidades tradicional e moderna da experiência.

Mas o termo globalização é utilizado hoje num sentido completamente diferente: enquanto processo de difusão de experiências, não totais, mas parcelares, através de dispositivos técnicos. Neste sentido, a globalização é a consequência de uma modalidade específica de tecnicidade, da tecnicidade reticular, que se instalou

sobretudo a partir dos anos 80 do século passado. Três conceitos caracterizam esta nova modalidade de tecnicidade, os conceitos de dispositivo, de rede e de informação.

Um **dispositivo** é um sistema organizado que conecta entre si nós e que funciona segundo os princípios que a teoria dos sistemas se esforça por definir. A teoria dos sistemas pode ser encarada como uma nova forma de enciclopédismo, como um saber unificado destinado a congregar, num todo homogêneo, as diferentes dimensões e os diferentes domínios da experiência. Deste ponto de vista, a teoria dos sistemas recupera, a partir de uma lógica matemática, as funções unificadoras que o religioso desempenha no quadro da experiência tradicional. No entanto, distingue-se do religioso pelo facto de romper com a fundamentação transcendente e de se fundar na analogia com a organização dos sistemas vivos de que são exemplos evidentes as utilizações de conceitos elaborados a partir de metáforas organicistas, tais como o sistema sanguíneo, o sistema nervoso, o sistema celular ou o sistema do DNA. Os progressos alcançados nas ciências da natureza e na biologia permitiram adquirir conhecimentos que se traduziram, sobretudo a partir dos anos 50 do século passado, na capacidade de realização de uma nova modalidade de tecnicidade, constituída por dispositivos artificiais, análogos dos dispositivos naturais.

A **rede** é o conceito elaborado para dar conta da organização e do modo de funcionamento destes dispositivos artificiais. A característica principal da rede reside na circulação de fluxos de informação entre nós ou pontos de conexão. A vantagem da rede consiste na anulação ou, pelo menos, na redução das consequências e das limitações inerentes às dimensões do espaço e do tempo, tanto da experiência tradicional como da experiência moderna. Na rede, as distâncias entre dois pontos de conexão ou entre dois nós tendem para zero. A instantaneidade dos fluxos entre os nós é, por isso, a característica fundamental da rede. A noção de conexão é por isso fundamental neste tipo de tecnicidade.

A **informação** é outra noção fundamental desta nova modalidade de técnica. A informação é um valor puro, na medida em que não tem a ver com a noção ética de valor própria tanto da experiência tradicional como da experiência moderna, mas com uma noção matemática de valor, entendida como medida do estado da rede, em função da quantidade de fluxos que nela podem virtualmente circular.

A questão que se coloca hoje a partir da implementação desta modalidade reticular de tecnicidade é a de saber se ela substitui as modalidades tradicional e

moderna de experiência e se, como consequência, podemos prescindir dos quadros conceptuais que, ao longo dos séculos, foram sendo elaborados para pensar a experiência.

A minha resposta a esta questão crucial é claramente negativa. A autonomia da experiência que deriva da conexão aos dispositivos técnicos reticulares, que têm hoje na internet a sua realização mais visível e constituem a oportunidade de planetarização da experiência nos mais diversos domínios, não anula as modalidades tradicional e moderna, mas depende incontornavelmente delas para se alimentar e sobreviver.

No final dos anos 80 do século passado, os dispositivos mediáticos reticulares tinham já coberto a totalidade do nosso planeta e iniciavam até o processo de extensão interplanetária. De acordo com a visão a que dei o nome de ingénua, seria de esperar a constituição de uma experiência planetária e a consequente anulação dos particularismos culturais. Mas foi paradoxalmente à exacerbação de identidades culturais particulares que assistimos, acirrando o confronto entre visões do mundo, de que os fundamentalismos são a versão mais visível.

Em vez do derrube das fronteiras que delimitam as comunidades em que se enraíza a experiência do mundo vivido das comunidades tradicionais, os dispositivos mediáticos reticulares levantaram novas barreiras que desafiam hoje as pretensões universalistas da própria racionalidade moderna. É este aparente paradoxo que gostaria agora de abordar.

A globalização no segundo sentido que tentei explicitar é, como procurei mostrar, um processo técnico e, como tal, não corresponde necessariamente aos processos sociais e culturais de globalização. Tudo leva a crer que a experiência que se globaliza hoje com os mais recentes dispositivos mediáticos da informação não é senão um processo de diversão e de camuflagem dos particularismos, das divisões e dos problemas incontornáveis que nos afligem e para os quais, ou não somos capazes de encontrar soluções, ou não temos interesse em encontrar as soluções. Encontrar as soluções para os problemas que afligem o nosso tempo exige disponibilidade para debate público, para aceitar tanto as exigências dos procedimentos de entendimento mútuo como as consequências das soluções consensualizadas. Esta disponibilidade depende da capacidade de estabelecer formas de interação concreta entre sujeitos livres, no quadro da experiência do mundo vivido das culturas locais.

Tirando partido do deslumbramento perante a performatividade ou a eficácia técnica dos recentes dispositivos mediáticos da informação, a globalização alimenta o

individualismo, a indiferença perante os diferendos e as contradições sociais e políticas, de que a despolitização é uma das faces mais visíveis.

A diversão e a camuflagem das mundividências culturais concretas provocada pelos dispositivos técnicos reticulares da informação globalizados podem assim ser vistas como dimensões estratégicas que decorrem dos seus pressupostos e princípios técnicos. A globalização pode favorecer, não o confronto e a procura de soluções colectivamente debatidas, mas o individualismo irresponsável e o ensimesmamento narcísico, de que a despolitização, o abstencionismo e a indiferença generalizada são a face mais visível.

As consequências deste tipo de globalização começam já hoje a ser visíveis. Assistimos ao aparecimento de uma nova categoria política e de novas formas de exercício do poder. O poder é cada vez mais exercido por uma oligarquia planetária sem rosto visível, legitimada por uma modalidade de delegação que não é fundamentada na livre escolha dos cidadãos, de acordo com os princípios da democracia representativa, mas num saber técnico inacessível aos cidadãos. Esta nova forma de delegação tende a tornar-se hoje inevitável, não só em função da natureza global, complexa e inacessível das questões, mas também em função da indiferença e do individualismo que os novos dispositivos mediáticos da informação alimentam.

A globalização no segundo sentido que tentei explicitar é, como procurei mostrar, um processo técnico e, como tal, não corresponde necessariamente a uma globalização da experiência social e cultural que alimenta os processos de interacção responsável.

Os sentidos de globalização que acabei de referir são evidentemente antagónicos, uma vez que, no primeiro sentido, os domínios e as dimensões da experiência são tanto mais globalizados quanto mais tradicional, e por conseguinte homogénea, é a experiência, ao passo que, no segundo sentido, a experiência comum é tanto mais globalizada quanto mais moderna, e por conseguinte fragmentada, é a experiência.

Para a globalização da experiência fragmentada, característica da modernidade, contribui, ao mesmo tempo, a implementação dos ideais da racionalidade e da inovação técnica.

Neste sentido, as novas tecnologias da informação, que estão organizadas e funcionam enquanto dispositivos reticulares, partilham com a experiência tradicional

o facto de terem como projecto a totalidade dos domínios da experiência e serem reguladas pela teoria dos sistemas que, como vimos, é uma visão homogénea do mundo, mas partilham com a experiência moderna o tipo de racionalidade imanente que se traduz no facto de romperem com as fontes tradicionais de legitimidade e apelarem para um ideal de autonomia individual, de libertação de todas as formas de coacção. É esta duplicidade que, a meu ver confere a estas tecnologias o seu fascínio e a sua capacidade de envolvimento, ao contrário dos inventos técnicos precedentes que punham em cena as aporias dos dois tipos de racionalidade que regulam as duas modalidades da experiência e que já tinham sido encenadas por Platão, no Fedro, de maneira exemplar e inultrapassável.

A terminar a minha intervenção, gostaria agora de recapitular brevemente a natureza da globalização provocada pelos dispositivos técnicos da informação, procurando mostrar que à formação filosófica compete dar um contributo imprescindível no quadro da experiência desta globalização.

A experiência globalizada é, antes de mais, uma experiência reticular e, por conseguinte, sistémica ou abstracta. É o que a linguagem traduz ao dizer que se trata de uma experiência virtual. Esta primeira característica não é nova, uma vez que toda a experiência é por definição virtual; o que é novo é o facto de termos hoje à nossa disposição artefactos que são capazes de a realizar tecnicamente.

A experiência globalizada é, em segundo lugar, uma experiência disponível e, por conseguinte, constituída na rede independentemente da sua vivência. É por isso que para poder ser humanamente experienciada, o ser humano tem que primeiro saber que ela existe, que interesse satisfaz e a que questão responde.

Esta segunda característica decorre do facto de a experiência globalizada ser constituída por ofertas que precedem a procura e por respostas que precedem as perguntas.

São estas características da globalização provocada pelos novos dispositivos da informação que, a médio ou a longo prazo, não podem deixar de exigir o aprofundamento da formação filosófica, entendida como aprendizagem da prática de questionamento, de formulação das perguntas relevantes, das questões que dão sentido à experiência quer individual quer colectiva, assim como das questões e dos interesses que se escondem por detrás das respostas e das informações que estão virtualmente disponíveis nas redes globalizadas da informação.

Mas a formação filosófica continua a ser indispensável para pensar a própria tecnicidade que se realiza nestes dispositivos e que interfere na própria experiência, contribuindo para a desconstrução das visões ingénuas alimentadas pelos interesses particulares que se escondem por de trás tanto das atitudes eufóricas e tecnolátras como das visões catastrofistas e tecnoclastas que vigoram nos actuais discursos maniqueistas sobre a técnica.

Uma arqueologia e uma genealogia da técnica ajudará a situar os actuais dispositivos técnicos em relação aos processos de continuidade e de ruptura para com a linguagem técnica, de que a obra de Gilbert Simondon oferecia uma tentativa brilhante já no final dos anos 50 do século passado.

O retorno a uma reflexão sobre a experiência ajudará a questionar as noções de realidade, de referência, em relação às visões do mundo que se confrontam nas diferentes concepções da tradição e da modernidade.

Devido à sua natureza reticular, os novos dispositivos técnicos jogam com o tempo e o espaço e exigem, por isso, uma nova abordagem que enquadre o desfazamento entre, por um lado, a duração e o território concretos que constituem o quadro das interacções da experiência humanamente possível, e, por outro lado, a instantaneidade e a abstracção provocadas pelas novas tecnologias ditas interactivas.

O estudo das identidades culturais e das condições de interacção que põem em cena as relações com o outro é também um contributo fundamental da filosofia à nossa experiência. É uma das questões decisivas para o futuro individual e colectivo das sociedades actuais e que as versões tecnicistas da globalização esquecem muitas vezes. As dificuldades crescentes das relações interculturais e o aumento da conflitualidade, tanto individual como colectiva, tanto interna como externa, entre as nações e as comunidades encarregam-se todos os dias de nos lembrar a importância central do aprofundamento dos processos e dos procedimentos da interacção intercultural. Uma filosofia pragmática comprometida com a compreensão das componentes contextuais do sentido e da racionalidade é hoje tanto mais urgente quanto mais globalizados são os dispositivos técnicos da informação que nos colocam todos virtualmente presentes a todos.

Há hoje uma ideia muito generalizada de que a quantidade e o acesso directo à informação disponível dispensa a tarefa dos professores e de toda a espécie de mediação entre as pessoas e os saberes, provocando deste modo uma cada vez maior autonomia individual e, por conseguinte, uma cada vez maior realização do ideal

iluminista da libertação dos tutores. Esta visão é cada vez mais insustentável. Por um lado, porque a quantidade da informação disponível ultrapassa a capacidade humanamente possível de percepção e de assimilação. Por outro lado, porque as questões a que informação disponível responde e os interesses que satisfaz variam em função do sentido que lhe for atribuído por cada um dos seus destinatários. Aprender a descobrir a informação, no volume incomensurável que os dispositivos técnicos fornecem assim como formular as questões a que a informação disponível pode responder e suscitar o interesse pelas informações disponíveis exige cada vez mais a mediação de professores que ensinem a aprender, a formular as questões relevantes e a formular descritores dos interesses quer individuais quer colectivos. Sem a mediação de formadores e sem o enquadramento a filosofia, a informação disponível é completamente inútil e, em vez de contribuir para a maturidade e a autonomia, corre o risco de alimentar a alienação e a dependência.

Bibliografia:

Castells, Manuel (2002) - *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Vol 1. A Sociedade em Rede*, Lisboa, ed. da F.C.G.

Castells, Manuel (2003) - *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Vol 2. O Poder da Identidade*, Lisboa, ed. da F. C.G.

Rodrigues, Adriano Duarte (1999) – *As Técnicas da Comunicação e da Informação*, Lisboa, ed. Presença.

Simondon, Gilbert (1994²) – *Du Mode d’Existence des Objets Techniques*, Paris, ed. Aubier.

Stiegler, Bernard (1994) – *La Technique et le Temps. 1. La Faute d’Epiméthé*, Paris, Galilée.

Stiegler, Bernard (1996) – *La Technique et le Temps. 2. La Désorientation*, Paris, Galilée.

Wolton, Dominique (1999) – *Internet, et après? Une Théorie Critique des Nouveaux Médias*, Paris, Flammarion.

Wolton, Dominique (2003) – *L’Autre Mondialisation*, Paris, Flammarion.