

MUNDO GLOBALIZADO: ENTRE O PARTICULAR E O UNIVERSAL

Carla Gandini Giani MARTELLI¹

Resumo: Em meio a reflexões incitadas pelos processos de globalização, este artigo pretende trazer à discussão o embate que se trava entre aqueles que lutam para validar verdades universais e os que negam a possibilidade de universalismos em defesa de uma visão relativista, particularista e localizada. A “política do sujeito”, amparada pelo fortalecimento da comunicação, da solidariedade e da democracia, é apontada como um caminho possível para enfrentar tal embate.

Palavras-chave: Globalização. Modernidade. Pós-modernidade. Universalismo. Relativismo. Política do sujeito. Democracia.

Em meio a processos de globalização, o mundo tem assistido a uma frenética e intensa valorização das culturas nacionais, a uma busca por territorialização, por legitimação dos comandos locais, enfim, por afirmação e aceitação das diferenças. É como se pelos cantos do mundo houvesse uma corrente a tensionar o fluxo hegemônico dos processos universais de globalização, como se as pessoas localizadas em seus contextos históricos nadassem contra a corrente, contra o fluxo que quer comandar a direção da chegada. Assiste-se a explosões de fanatismos, terrorismos, fundamentalismos, totalitarismos, que têm desencadeado crises e guerras por todo lugar. Num processo tenso, contraditório e múltiplo, há tanto uma busca pela valorização de culturas e identidades localizadas no tempo e no espaço, quanto há uma busca por identidades que ultrapassem fronteiras espaciais e temporais, que se formem a partir de outras questões – etnia, gênero, opção sexual, religiosidade, ecologia, posição política etc.

Considerando esse cenário paradoxal, algumas questões se colocam na ordem do dia: do ponto de vista moral e ético, é possível traçar algumas verdades universais para a humanidade? A tendência da atualidade é a construção de “ilhas” onde leis, sentidos, sonhos e perspectivas sejam localizados, particularizados, desligados do

¹ Instituto Matonense Municipal de Ensino Superior – IMMES – 15990-185 – Matão – SP – Brasil. Pós-Graduação em Sociologia – Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Universidade Estadual Paulista – Araraquara – SP – Brasil.

resto do mundo, ou a tendência é construir parcerias como garantia de sobrevivência? Como pensar o embate entre os que lutam para validar verdades universais e os que negam a possibilidade de universalismos em defesa de uma visão relativista, particularista e localizada?

Essas indagações nos remetem àquilo que se convencionou chamar de “projeto da modernidade”. Embora o termo **moderno** tenha uma história antiga, o que Habermas (apud HARVEY, 1993, p.23) chama de projeto da modernidade entrou em foco durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas “[...] para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais, e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas”. A idéia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente, em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária. O domínio científico da natureza prometia liberdade de escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda humanidade ser reveladas. A crença era a de que a razão, a ciência e a tecnologia poderiam impulsionar o trem da história numa marcha contínua em direção à verdade e à melhoria da vida humana.

Rouanet (1993) discorre sobre o que acredita ser maior do que o período da Ilustração do século XVIII. Ele fala de uma idéia iluminista que vem acompanhando a modernidade. Essa idéia se baseia na noção de que todos os homens e mulheres, de todas as nações, culturas, raças e etnias, desprendendo-se da matriz coletiva e passando por processos crescentes de individualização, devem alcançar a autonomia intelectual, ou seja, o direito e a capacidade plena de usar sua razão, libertando-se do mito e da superstição, sujeitando ao crivo da razão todas as tradições, seculares ou religiosas, problematizando todos os dogmas, criticando todas as ideologias, e desenvolvendo livremente a ciência, o pensamento especulativo e a criatividade artística. Alguns pressupostos básicos são fundamentais para garantir a realização dessas idéias: um sistema cultural que tenha institucionalizado e dado condições efetivas de exercício à liberdade de pensamento e de expressão, a autonomia política, ou seja, o direito e a capacidade plena de participar dos processos decisórios do Estado, o que pressupõe um sistema político que tenha institucionalizado e dado condições efetivas de funcionamento à democracia e aos direitos humanos e autonomia econômica, ou seja, o direito e a capacidade plena de obter, sem prejuízo para os outros indivíduos e sem danos para o meio ambiente, os bens e serviços necessários ao próprio bem-estar, o que, por outro lado, pressupõe um sistema econômico que

tenha institucionalizado e dado condições efetivas de funcionamento aos direitos dos agentes econômicos, dentro dos limites compatíveis com os objetivos superiores da justiça social e da preservação da natureza.

Tal projeto civilizatório da modernidade resume três elementos principais: universalidade, individualidade e autonomia. Ao contrário de alguns autores que, ao fazerem a crítica da modernidade, criticam também o projeto defendido pelos iluministas, Rouanet (1993) observa que o projeto civilizatório está em crise exatamente porque as idéias iluministas não estão sendo realizadas. A proposta do autor vai no sentido de chamar a sociedade a desenvolver as idéias iluministas, já que entende ser esse o único caminho para salvaguardar a civilização contra a barbárie.

Uma das críticas que se faz ao projeto iluminista é sua “ambição” universalista. Alguns autores contemporâneos se colocam na posição de um “antiuniversalismo”, já que contestam a validade universal do saber e questionam a existência de normas e princípios éticos universais. A essa atitude ou posição teórica caracterizada pela rejeição do universal e pela exaltação de uma particularidade – época, comunidade, classe, raça ou sexo – Rouanet (1993) denomina “historismo”. A luta do particular contra o universal assume a forma de uma luta das culturas, no plural, contra a cultura, no singular. Essa é vista como autoritária, elitista, hierárquica.

O historismo etnológico serve de modelo para todos os historismos modernos. A palavra-chave é a cultura, ou mais exatamente, culturas, no plural. O particular único – a nação, o povo, a raça – se pulveriza. Não há mais um particular privilegiado, mas vários, cada um conduzindo à sua maneira a luta contra o universal, o inimigo comum. Não há mais a cultura, como depósito de valores comuns, mas culturas, conjuntos individualizados de hábitos, atitudes, representações coletivas, maneiras de sentir e de fazer.

Contra a tese historicista que radicaliza os particularismos, enaltecendo o viés relativista, a idéia iluminista defendida por Rouanet é a de que, porque se pode falar em “unidade do gênero humano”, porque se pode falar na capacidade universal da humanidade de desenvolver a razão, os homens devem “ousar saber”, ousar desgrudar-se das malhas da sua cultura para entender sob que bases foram construídos os arranjos do tecido social, econômico e político. Entender a sua cultura, e a si mesmo, para poder entender o “outro”, sua cultura, suas determinações. Sair de si para conhecer o outro e sair de si para conhecer a si mesmo. A tese da racionalidade universal significa que, salvo casos patológicos, todos os seres humanos têm a capacidade de usar sua razão e de que não existe, em média, nenhuma diferença quantitativa ou qualitativa entre homens e mulheres, brancos e negros, judeus e cristãos. É por isso que se pode falar de “unidade do gênero humano”. E, então, baseando-se na afirmação da

capacidade de todos em usar a razão, a autonomia do indivíduo está na sua capacidade de não se ver “grudado” à sua própria cultura, considerando-a como única fonte de ordenação da vida social. A idéia é a de que o indivíduo possa descentrar-se da sua cultura, entendendo-na como um arranjo possível, mas não o único. Ao contrário do que pensam alguns historistas, para quem é a inserção na cultura que assegura a cada indivíduo a realização plena do seu potencial, o projeto iluminista adverte para o fato de que a cultura pode funcionar como freio para o desenvolvimento de estruturas cognitivas universais, como obstáculo, e não como princípio de auto-realização individual. Por isso, defende a possibilidade de descentramento do indivíduo com relação aos valores da coletividade: “[...] o iluminismo é a emergência do homem de sua minoridade auto-imposta. A minoridade é a incapacidade de usar sua razão sem direção alheia [...] Ousa saber! Eis a palavra de ordem do Iluminismo”, afirma Kant (apud ROUANET, 1993, p.413, p.420). A auto-emancipação da humanidade é o ideal que o autor defende. *Sapere aude*, “ousa servir-te de tua razão”.

A aposta do projeto iluminista é na possibilidade da comunicação entre os homens, iguais e diferentes: iguais porque têm a capacidade de comunicação, e por poderem comunicar-se, perceberem-se diferentes:

Os homens se comunicam porque são iguais e se tornam iguais porque se comunicam [...] todos os homens são ou devem tornar-se iguais sim -...-, mas são iguais por serem dotados do atributo comunicativo por excelência que supõe o direito e a capacidade de apresentar argumentos e refutá-los. (ROUANET, 1993, p.280).

Em defesa do projeto iluminista estaria uma prática dialógica que abriria a possibilidade para a existência de uma comunidade argumentativa intercultural com o objetivo principal de aumentar espaços de liberdade. Liberdade para criticar as próprias normas às quais uma dada comunidade está submetida; liberdade para explicar e entender as normas culturais, validando-as; liberdade para vislumbrar outras possibilidades de organização social; liberdade para trocar experiências, dúvidas, anseios, sonhos com outras comunidades culturais. O relativismo exacerbado, que o historismo defende, não possibilita este processo de trocas interculturais, já que todos os sentidos só se dão ao entendimento para os que participam da lógica da cultura em questão:

O historismo reabilita a tradição, e ao fazê-lo, ressacraliza o mundo que o Iluminismo tinha secularizado. A tradição não é mais aquilo do que devemos nos libertar, mas a matriz uterina que nos envolve do nascimento à morte, e que não podemos descartar sem riscos individuais e coletivos. Somente dentro da tradição o homem é plenamente humano. (ROUANET, 1993, p.282).

Essa afirmação é a antítese da atitude comunicativa. É nos conteúdos semânticos da tradição que os indivíduos se abastecem das interpretações necessárias para a comunicação cotidiana, mas sua validade está permanentemente sujeita à investigação discursiva. O homem não pode viver fora da cultura, mas ela não pode ser seu destino, mas sim um meio para sua liberdade: “[...] não somos humanos fora da cultura, mas não seremos homens livres se não pudermos, sempre que necessário, assumir uma posição de exterioridade com relação ao mundo social.” (ROUANET, 1993, p.276). É a argumentação que valida a norma. O grande ideal ético da concepção comunicativa é, portanto, o estabelecimento efetivo, e não somente pressuposto, de uma comunidade argumentativa universal. A argumentação moral suspende a validade dos contextos espontâneos de ação e submete à crítica o sistema normativo e institucional. As evidências comunitárias são postas entre parênteses. O que era inquestionado se torna hipotético; as certezas culturais se tornam problemáticas. A norma passa a não servir mais como justificativa, já que ela própria precisa ser justificada. A teoria comunicativa não afirma que todas as sociedades já alcançaram um estágio em que esse descentramento esteja rotinizado. No Ocidente, ele só se iniciou com a Ilustração. O que ela sustenta é que em toda parte essa virtualidade existe, pois não se trata de uma característica própria apenas à cultura ocidental, e sim de um traço invariante que adere às estruturas universais da comunicação pela linguagem. E é porque todos os homens podem desenvolver a linguagem que é possível pensar no intercâmbio cultural. Nenhuma cultura pode ser concebida como isolada no mundo. As culturas são dinâmicas e se fazem a partir das trocas interculturais, resultado do poder de comunicação dos homens entre si. Ainda que os sentidos possam ser específicos a uma dada cultura, é possível, pela via da argumentação, que o outro, que não esteja inserido nos códigos daquela cultura, entenda por onde passam as explicações, as regras, os códigos, os acordos, os contratos.

Colocando-se ao lado dos argumentos historistas, particularistas, relativistas, ou como quer que denominemos esse modo de pensar, muitos autores se dizem “pós-modernistas” e levantam a bandeira do antiuniversalismo. Nesse viés, o modernismo universal é identificado com a crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção. O modernismo universal é visto como positivista, tecnocêntrico e racionalista. Em contraste, o pós-moderno privilegia a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural. A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais são o marco do pensamento pós-moderno. O termo pós-moderno aceita o efêmero, o fragmentário, o descontínuo, o caótico, e critica qualquer noção de que possa haver

uma metalinguagem, uma metanarrativa ou uma metateoria mediante as quais todas as coisas possam ser conectadas ou representadas.

O debate entre modernos e pós-modernos ganha fôlego em todas as áreas: nas artes, na arquitetura, nas ciências, nos projetos políticos etc. Pintores, poetas, escultores, músicos, literatos, acadêmicos, enfim, representantes de diversas áreas se manifestam acerca das questões propostas pelos “pós-modernos”. Harvey (1993), por exemplo, observa que o pós-modernismo exerce uma influência positiva em sua preocupação com a diferença, as dificuldades de comunicação, a complexidade e nuances de interesses, culturas, lugares etc. As metalinguagens, metateorias e metanarrativas do modernismo tendiam a apagar diferenças importantes e não conseguiam atentar para disjunções e detalhes fundamentais. No entanto, o autor alerta para o fato de a retórica do pós-modernismo ser perigosa, já que evita o enfrentamento das realidades da economia política e das circunstâncias do poder global. Os filósofos pós-modernos nos dizem que não apenas aceitemos, mas até nos entreguemos às fragmentações e à cacofonia de vozes por meio das quais os dilemas do mundo moderno são compreendidos. Obcecados pela desconstrução e pela deslegitimação de toda espécie de argumento, eles só podem terminar por condenar suas próprias reivindicações de validade, chegando a ponto de não restar nada semelhante a uma base para ação racional. Visto desse modo, poder-se-ia pensar no pós-modernismo como uma forma de aceitar as reificações e partições, celebrando a atividade de mascaramento e de simulação, todos os fetichismos de localidade, de lugar ou de grupo social, já que nega o tipo de metateoria capaz de apreender os processos político-econômicos - fluxos de dinheiro, divisões internacionais do trabalho, mercados financeiros etc. - que estão se tornando cada vez mais universalizantes em sua profundidade, intensidade, alcance e poder sobre a vida cotidiana. Harvey (1993, p. 112) acrescenta a tudo isso mais um fator,

[...] enquanto abre uma perspectiva radical mediante o reconhecimento da autenticidade de outras vozes, o pensamento pós-moderno veda imediatamente essas outras vozes o acesso a fontes mais universais de poder, circunscrevendo-as num gueto de alteridade opaca, da especificidade de um ou outro jogo de linguagem. Por conseguinte, ele priva de poder essas vozes (de mulheres, de minorias étnicas e raciais, de povos colonizados, de desempregados, de jovens etc.) num mundo de relações de poder assimétricas.

Este é o perigo maior da postura de respeito ao outro: colocá-lo à margem dos processos decisórios, à margem da possibilidade argumentativa. Num mundo cada vez mais globalizado, quer se queira ou não, há determinações que escapam ao âmbito de uma cultura local. Se isso não for considerado, “em respeito ao direito

à particularização”, legitima-se a exclusão de tal cultura dos processos decisórios na esfera mais abrangente.

Na mesma direção, Rouanet (1993, p.266) afirma:

Não temos que respeitar coisa nenhuma, porque a atitude do “respeito” deriva da esfera do sagrado, onde não existe nenhuma argumentação; temos, isso sim, que tratar nossos interlocutores como seres racionais, e a melhor maneira de prestar homenagem à dignidade humana desses seres racionais é incluí-los na esfera da argumentação, em vez de mantê-los num santuário extra-argumentativo, como os animais ameaçados de extinção.

Seguindo esse raciocínio, ao tratar o outro como diferente, sem possibilidade argumentativa, corre-se o risco de se sentir superior (o outro é apenas e tão-somente objeto de análise e curiosidade). A tentação ao etnocentrismo é o perigo maior. Se o respeito à diferença impede julgamentos, pode-se correr o risco da omissão, num mundo de embates cada vez mais globais. Respeitar e dignificar o outro significaria, dentro desse viés, reconhecê-lo com as mesmas potencialidades de entendimento, comunicação e argumentação; com as mesmas possibilidades de conquistar autonomia fazendo a crítica de sua própria cultura, dessacralizando as regras, descentrando-se, enfim. Daí o outro passa a ser um igual, a lutar pela garantia da autonomia, da individualidade e da universalidade. Esse o projeto iluminista. Mas quem decide quais os valores que devem ser validados como universais? E, então, recomeça a discussão entre “modernos universalistas” e “pós-modernos relativistas”.

Se não há princípios éticos que transcendam os preceitos sedimentados na cultura, é difícil imaginar a hipótese de um julgamento moral dos valores dessa cultura, à luz de princípios éticos que a ultrapassem. Com isso, é todo o projeto iluminista de descentramento com relação aos valores da coletividade que está sendo questionado. O privilégio máximo da modernidade, o de julgar criticamente a própria cultura, é privado de sua base teórica. Nisso, como em tudo mais, o relativismo revela suas raízes historicistas e antiiluministas, porque essa posição corresponde, ponto por ponto, à mais representativa das éticas historicistas contemporâneas: a ética comunitária. Para essa ética, não há princípios morais que ultrapassem os embutidos na comunidade. Como tantas outras variantes do pensamento conservador, essa ética surgiu como reação ao universalismo ético da Ilustração, com sua noção de que o indivíduo podia julgar sua própria sociedade à luz de critérios universais. A ética comunitária se defende dessa ameaça, regredindo a posições pré-iluministas semelhantes às da Antiguidade, para as quais a validade da moral não ia além dos limites do clã ou da *polis*. Todos os valores e normas são determinados pela cultura, só valem nela, e não podem ser estendidos a outras culturas. Daí a consequência: uma cultura não pode avaliar outra, porque não há padrões de medida comuns a ambas.

Como pensar essas questões à luz dos processos de globalização que invadem todos os cantos do planeta? Como pensar em culturas ilhadas num mundo em que cada vez mais as decisões localizadas afetam a todos rápida e intensamente? E como garantir que as culturas sejam preservadas dos fluxos e comandos globais? Se o isolamento cultural rema contra a maré da globalização, as tentativas de preservação de tal isolamento são sempre tensas e conflitivas. Não é sem razão que estamos assistindo a atos terroristas pipocando por todo o globo. Esses atos encontram respaldo nas suas culturas particulares, pois são vistos como a única alternativa possível para afirmação dessas perante a hegemonia dos processos de globalização. Diante destes atos violentos que clamam por seus territórios, suas fronteiras, sua religiosidade, sua cultura, enfim, que se justificam dentro de visões de mundo particulares e específicas, como devem se comportar as outras culturas? O “respeito” por um tal modo de compreender o mundo implica omissão. O “não-respeito” implica estabelecer regras de convívio social em nível global e legitimar práticas de repúdio a tais atos. Regras e contratos **universais** portanto. Tais regras e contratos universais devem partir de onde? Quem deve legitimá-los? Sob quais critérios? Sob quais justificativas? Sob quais circunstâncias? Como assegurar a convivência entre diferentes?

Para alguns autores será possível viver juntos, ao mesmo tempo iguais e diferentes, combinar liberalismo e comunidade, identidade cultural e mercado se a figura moderna da democracia for renovada: reconhecer o pluralismo e manter regras de direito universalistas, regras que garantam a todos os sujeitos o direito de dar um sentido à própria existência. Direito que impõe a todos um dever de solidariedade, não como instrumento de integração social e paz civil, mas como um meio de dar a cada um autonomia e segurança, sem as quais não será possível pensar nos indivíduos como sujeitos. Tais regras de direito universalistas devem propiciar a todos a possibilidade de escapar aos determinismos sociais e agir em consonância com um projeto que possa ser pessoal, mas que possa, ao mesmo tempo, levar a uma ação coletiva e, particularmente, a um movimento social. Solidariedade e diversidade são os dois princípios que devem servir de alicerce para uma ordem social a serviço da liberdade do sujeito (TOURAINÉ, 1998).

Construir uma sociedade sem normas, nem ordem pré-estabelecidas, mas não sem princípios. Deve-se partir do sujeito pessoal e chegar à democracia pela via da comunicação intercultural. Sujeito, comunicação e solidariedade são três elementos inseparáveis. A “política do sujeito” de Touraine (1998) quer ser expressão da democracia hoje: reconhecimento da diversidade cultural, dizer não à exclusão, direito de cada indivíduo a uma história de vida onde se realize, ao menos parcialmente, um projeto pessoal e coletivo. A democracia só é possível se os conflitos forem sociais antes de políticos e, por conseguinte, se o papel do político ficar subordinado. O que melhor define o objetivo dos movimentos culturais atuais

é a idéia de *empowerment*, de autonomia, que reivindica para os indivíduos e os grupos o poder de agirem sobre o seu ambiente, de se tornarem atores da sua própria história pessoal e coletiva. A democracia não pode existir realmente, ser ativa, a não ser que as instituições políticas sejam o lugar onde se anulam ou limitam as pressões exercidas pelos mercados ou pelas comunidades para aumentar a autonomia dos atores. Assim, o processo democrático não deve desembocar na formação de uma vontade geral, mas no reconhecimento da área livre de cada um, no reconhecimento da autonomia dos sujeitos.

No terreno da vida pessoal, autonomia significa a realização bem-sucedida do projeto reflexivo do *eu* – a condição de se relacionar com outras pessoas de modo igualitário. Autonomia significa a capacidade de auto-reflexão e autodeterminação dos indivíduos: “[...] deliberar, julgar, escolher e agir diante de diferentes cursos de ação possível”. (HELD apud GIDDENS, 1993, p.202). Autonomia e democracia devem caminhar juntas. Democracia significa discussão, a oportunidade para que a força do melhor argumento seja preponderante, em contraposição a outros modos de se tomar decisões. O exercício da democracia, sendo a autonomia dos sujeitos o pré-requisito, deve se dar em todos os âmbitos da vida, **na casa e na rua**. Como ensina Giddens (1993), a possibilidade da intimidade significa a promessa da democracia. A fonte estrutural desta promessa é a emergência do relacionamento puro, não apenas na área da sexualidade, mas também naquelas das relações pais-filhos, e em outras formas de parentesco e amizade. O imperativo da comunicação livre e aberta é o *sine qua non* do relacionamento puro; o relacionamento é o seu próprio fórum. A autonomia própria, o rompimento com a compulsividade, é a condição do diálogo aberto com o outro. Esse diálogo, por sua vez, é o meio de expressão das necessidades do indivíduo, assim como o meio pelo qual o relacionamento é reflexivamente organizado.

Vários autores concebem à educação um papel prioritário na conquista de autonomia e no exercício da democracia, tanto nos espaços de intimidade quanto na esfera pública. Alertam, no entanto, para os caminhos que a educação tem seguido na sociedade atual.

Quando o indivíduo deixou de ser, em primeiro lugar, definido como membro ou cidadão de uma sociedade política, quando foi percebido, em primeiro lugar, como trabalhador, a educação perdeu em parte sua importância, pois ficou subordinada à atividade produtiva e ao desenvolvimento da ciência, das técnicas e do bem-estar. Alguns ainda hoje se vêem tentados a considerar a educação apenas como uma preparação para a vida assim chamada ativa, isto é, pensar a educação a partir das demandas e das capacidades do mercado de trabalho.² Neste caso,

² As Faculdades de Administração são expressões dessa visão de educação enquanto formação para o mercado de trabalho. As teorias organizacionais refletem essa visão instrumental do saber.

não se pode falar em educação, pois que se reduz o indivíduo às funções sociais que ele deve assumir. Segundo Touraine (1998), é necessário renunciar a uma **educação-voltada-para-a-sociedade**. Em vez de arrancar da criança uma parte dela mesma, a mais íntima, para transformá-la em um ser “civilizado”, isto é, um ser reconstruído segundo as categorias dominantes em sua sociedade, é fundamental recompor sua personalidade. A instituição escolar, como também a instituição familiar, deve combinar, quanto possível, as expectativas da personalidade com as possibilidades oferecidas pelo ambiente técnico-científico. O objetivo a alcançar é uma combinação, a mais elaborada possível, dos projetos profissionais e das motivações pessoais e culturais – o que impõe que se reconheça a pluralidade das funções da escola. Ela não tem somente uma função de instrução; tem também uma função de educação, que consiste em ao mesmo tempo encorajar a diversidade cultural entre os alunos e favorecer as atividades através das quais se forma e se afirma a sua personalidade individual. Deve-se insistir na questão da comunicação intercultural. Cabe aos professores, em primeiro lugar, implementar o sistema de comunicação. Enquanto a escola for definida pela sua função de socialização, concebe-se que a sua organização e as suas normas sejam definidas pela “sociedade”, de fato por uma administração. Mas quando se toma por centro da escola não mais a sociedade e sim os sujeitos individuais, torna-se claro que o seu funcionamento deva ser decidido por aqueles que vivem na escola uma grande parte da vida ou estão ali preparando seu futuro pessoal. Não se deve aceitar que a escola seja apenas um serviço administrativo.

A escola deve ter, portanto, um papel ativo de democratização, levando em conta as condições particulares em que os diferentes estudantes se defrontam com os mesmos instrumentos e com os mesmos problemas. Não se trata de buscar os meios para melhor adaptar a escola àquilo que a sociedade espera dela, mas de definir uma política da educação que seja uma parte da “política do sujeito”, isto é, da ação democrática. Deve-se partir do sujeito pessoal e chegar à democracia e a comunicação intercultural – que deve ser garantida pela educação. O sujeito, a comunicação e a solidariedade são três elementos inseparáveis, como foram a liberdade, a igualdade e a fraternidade na etapa republicana da democracia.

A “escola do sujeito” deve ser orientada para a liberdade do sujeito pessoal, para a comunicação intercultural e para a gestão democrática da sociedade e das suas mudanças. A escola deve reconhecer a existência de demandas individuais e coletivas, em vez de acreditar que antes da sua socialização pela escola o indivíduo é um “selvagem”. Isto pede uma escola social e culturalmente heterogênea, que se afaste o mais possível da escola comunitária definida pela pertença de todos ao mesmo conjunto social, cultural ou nacional. Essa orientação se impõe num mundo onde o tempo e o espaço foram “comprimidos”, onde o mais distante e o mais diferente se

tornaram próximos, fisicamente ou em imagem, onde aquilo que se considerava como sucessivo passa a ser simultâneo, onde as correntes migratórias se desenvolvem e onde, ao mesmo tempo, cada um procura defender a sua diferença num mundo onde parecem levar a melhor as forças unificadoras da cultura de massa e da globalização econômica (TOURAINÉ, 1998).

Para Touraine (1998), **desmodernização** é um termo que pode explicar o momento atual, mais do que pós-modernidade. Desmodernização refere-se à dissociação entre economia e culturas, entre trocas e identidades. Se a modernização foi a gestão da dualidade da produção racionalizada e da liberdade interior do sujeito humano pela idéia de sociedade nacional, a desmodernização define-se pela ruptura dos laços que unem a liberdade pessoal e a eficácia coletiva. Para o autor, vivemos um momento paradoxal:

Quanto mais participamos de uma vida pública, cada vez mais global, através da produção, do consumo ou da informação, tanto mais sentimos também a necessidade de encontrar, em nossa vida privada, pontos de apoio para não sermos levados pelas mensagens ao mesmo tempo sedutoras e impessoais da sociedade de massa. (TOURAINÉ, 1998, p.30).

Na visão de Touraine (1998), o grande dilema que se está vivendo, e que traz à tona o embate entre ideais universalistas e concepções particulares e singulares, se arma na medida em que as pessoas, em todas as partes do mundo, procuram combinar sua participação no mundo técnico com a afirmação de sua herança cultural e de sua personalidade. A este desejo de construção de uma vida verdadeiramente individual é que o autor chama de sujeito. Esta produção de si mesmo não se realiza no isolamento ou no retraimento, mas lutando simultaneamente contra a dominação dos mercados e contra os poderes comunitários, reconhecendo ao outro e a si mesmo o direito de ser um sujeito e colocando a democracia, o direito e a escola ao serviço da liberdade criadora de cada sujeito pessoal. Para tanto, seria preciso sair das morais do dever e reconhecer a cada um o direito e a capacidade de combinar sua identidade cultural e sua participação no universo técnico.

Para Touraine (1998), os principais atores políticos de nosso futuro próximo não serão nem o cidadão, como na primeira modernidade, nem o trabalhador, como na sociedade industrial. Estão presentes por toda parte onde indivíduos ou grupos trabalham para combinar uma experiência cultural privada com a participação no universo de ação instrumental. A juventude, as mulheres, os imigrantes, os membros de minorias e os defensores do meio ambiente são, faz pelo menos vinte anos, os atores históricos mais manifestos; são eles que se esforçam mais conscientemente para agir e serem reconhecidos como sujeitos - pelo menos nas sociedades industrializadas. Eles nada têm a ver com o indivíduo preocupado com o próprio interesse ou com o

seu prazer, mas remetem, muito ao contrário, ao desejo, tanto coletivo como pessoal, de ação histórica e de lembramento da experiência vivida, dividida entre os fluxos econômicos e as raízes culturais. A sociedade atual é a sociedade de intervenção que organiza e protege um espaço de mediação entre dois universos separados e opostos. Mas isso não é possível a não ser que a sociedade se fixe como objetivo primeiro aumentar sua própria capacidade de intervenção aumentando sua reflexividade e também as suas comunicações internas, os seus debates e mecanismos de decisão. Seria preciso que o modelo que ela tem de si mesma não fosse nem a ordem nem o progresso, mas a liberdade e a criatividade do sujeito pessoal como agente de combinação da ação instrumental e da defesa de uma identidade.

Na perspectiva de Touraine (1998), a descoberta da individualidade não significa a entronização do individualismo, pois o individualismo é atomístico, anti-social, hedonista, enquanto o advento da individualidade sinaliza simplesmente o surgimento do sujeito autônomo, entre cujos atributos está a capacidade de transcender a autarquia, rompendo, em direção à intersubjetividade, seu isolamento monádico. Significa, isto sim, a ruptura com todas as formas de holismo, com todas as tentativas antigas e modernas de dizer que o todo é mais importante que a parte, ou que o indivíduo só existe em função do grupo. O grupo deve existir para o indivíduo, e não o indivíduo para o grupo. O holismo está ganhando terreno a passos largos. Talvez como forma de compensar o hiperindividualismo que se manifesta no consumismo desvairado. É nesse sentido que Rouanet (1993) sai em defesa do projeto iluminista que garantiria a universalidade do direito à autonomia e ao exercício da individualidade.

O caminho que possibilita a convivência pacífica entre sociedades e culturas diferentes, numa imbricação entre particularismos e valores universais, parece apontar para a valorização da diversidade, para o fortalecimento da solidariedade, das práticas dialógicas, do direito à liberdade, à individualidade e à autonomia dos sujeitos. Sendo assim, o grande desafio que se coloca é a elaboração de projetos e mecanismos – para cada sociedade específica e entre sociedades - que garantam o exercício pleno da vivência democrática, em todas as esferas da vida.

Globalized world: the private and the universal

Abstract: *Among reflections incited by globalization, this article intends to bring to discussion the impasse that has been reached on the subject between those who struggle to validate universal truths and those who deny the possibility of universalisms on defense of a relativist, particularistic and located view. The*

“politics of the subject”, supported by the strength of communication, solidarity and democracy, is being pointed to be a possible way to face that impasse.

Keywords: *Globalization. Modernity. Post-modernity. Universalism. Relativism. Politics of the subject. Democracy.*

Referências

- GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.
- _____. **A transformação da intimidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1993.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TOURAINÉ, A. **Poderemos viver juntos?** iguais e diferentes. Petrópolis: Vozes, 1998.