

Pessoa, Cidade e Paradoxos Contemporâneos

Person, City and Contemporary Paradoxes

Fernando Evangelista Bastos ¹
Instituto de Filosofia
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Resumo

A cidade assumiu-se, na sua génese, como pólo e entreposto, como eixo e confluência da esperança, da realização e das oportunidades... Foi terra de libertação e de expressão, dos sonhos mais secretos e mais explícitos do homem a caminho da sua elevação. Continuará a cidade a ser tudo isto ou a *cidade idealizada* é apenas memória do passado sem ontologia no presente?

Palavras-chave: Pessoa, dignidade, flexisegurança, globalização.

Abstract

From its genesis, the city assumed itself as pole and emporium, axle and confluence of hope, accomplishment and opportunities... It was a land of liberation and expression of Man's most secret and explicit dreams on route to his elevation.

Is the city still all of this or is the idealized city just a memory of the past deprived of ontology in the present?

Keywords: Person, City; Dignity, Flex-Security; Globalization

Enquanto parece óbvio que a nossa consciência histórica nunca teria sido possível sem a elevação da esfera do secular a uma nova dignidade, nunca foi assim tão óbvio que o processo histórico estivesse destinado a conceder um novo sentido e uma nova necessidade aos actos e sofrimentos do homem sobre a terra.

Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*

Quando pretendemos abordar o homem, numa perspectiva antropológica ou social e política, não podemos deixar de estabelecer contextualizações com

¹ Membro investigador do GFE no âmbito do projecto "Philosophy and Public Space" do Instituto de Filosofia, I&D financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).

lugares e tempos da sua história pessoal. Lugares e tempos que, com maior ou menor intensidade, vão marcando, na carne e no espírito, o homem projectado para um horizonte de possibilidades que nunca poderão ser, no presente, totalmente alcançados.

Todo o homem é, nesse sentido, um *projecto projectado* para um desconhecido que mesmo firmado e escorado no querer de um presente, é sempre expressão viva da contingência. O homem é, deste modo, esse animal frágil, cuja marca antropológica é a expressão da rotina mecanicista do imediato, do dado, da preocupação com a manutenção, mais ou menos confortável, da sua estrutura biológica. Este é o nosso verdadeiro antepassado; o homem de carne que aprendeu a marcar os seus espaços e os seus tempos, de caça e de acasalamento, de posse e de pilhagem, de guerra e de paz, de medos e de coragens...

A passagem de civilizações determinadas por uma organização baseada em modos de vida matricialmente rurais, para uma cultura urbana implicou mudanças de estrutura organizacional. Realidade que projectou o homem para domínios e horizontes outrora estranhos e distantes. A vida na urbe exige uma outra atitude, mais visível, mais activa e muito menos passiva daquela que ocorria no bucólico espaço rural².

A cidade passou a assumir-se como pólo e entreposto, como eixo e confluência da esperança, da realização e das oportunidades. Pensadores e curiosos, comerciantes e indigentes, religiosos e ateus concentram-se nesse espaço de culturas e modos de ser correlativamente estranhos. O pensamento mítico

vai cedendo lugar ao pensamento racional. É a era do *logos* que se inicia. E dele a *lei*, e esta transforma o *caos* em *cosmos social*.

Esta configuração muito própria das culturas urbanas vai-se aprofundando e materializando nas conquistas políticas do estatuto cívico, da ordem, da cidadania cuja referência não é o tirano ou a sua força, mas um princípio abstracto, produto da razão humana: a Lei. A *polis* é agora o novo cosmos gerado e criado pelos homens onde a lei se reflecte na ordem da cidade.

Mas a cidade não engendrou apenas a filosofia como ícone do conhecimento e do saber, dela germinou um outro sentido: a dignificação do homem que entronca na noção de *pessoa*. Da convivencialidade humana, da cultura e das formas de ser e estar urbano, surge a cidade como matriz da expressão de civilização e de marca do progresso da evolução do Homem.

Na Grécia antiga, a *polis* era o lugar natural de afirmação do homem. Daí que, desde muito cedo, as preocupações e as reflexões tivessem um enfoque na conceptualização de uma cidade ideal, pois tal permitiria também o aperfeiçoamento igualmente do homem.

A cidade perfeita terá, então, que ser formada por homens, cuja existência singular deverá contribuir para a harmonia da sociedade. Platão procurou conciliar a organização social com a estrutura da alma. Por um lado, estratifica a sociedade em classes com funções bem definidas, impedindo a mobilidade entre elas,

² A este propósito atente-se nas palavras de Ortega Y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989, pp. 148-149, «A *polis* não é primordialmente um conjunto de casas habitáveis, mas um lugar de ajuntamento civil, um espaço coutado para funções públicas. A cidade não está feita, como a cabana ou o *domus*, para proteger da intempérie e procriar, que são ocupações privadas e familiares, mas para discutir sobre a coisa pública. Note-se que isto significa precisamente a invenção de uma nova classe de espaço, muito mais nova que o espaço de Einstein. Até então só existia um espaço: o campo, e nele vivia-se com todas as consequências que isto traz para o ser do homem. O homem camponês é ainda um vegetal. A sua existência, quanto pensa, sente ou quer, conserva a modorra inconsciente em que a planta vive. As grandes civilizações asiáticas e africanas foram neste sentido grandes vegetações antropomórficas. Mas o grego-romano decide separar-se do campo, da «natureza», do cosmo geobotânico. (...) limitando um troço de campo com uns muros que oponham o espaço incluso e finito ao espaço amorfo e sem fim: Eis a praça. Não é, como a casa, um «interior» fechado por cima, igual às cavernas que existem no campo, antes é pura e simplesmente a negação do campo. A praça, mercê dos muros que a coutam, é um pedaço de campo que vira as costas ao resto, que prescindido do resto e se opõe a ele. Este campo menor e rebelde, que pratica a secessão do campo infinito e se reserva a si mesmo face a ele, é campo abolido e, portanto, um espaço *sui generis*, novíssimo, onde o homem se liberta de qualquer comunidade com a planta e o animal, deixa estes de fora e cria um âmbito à parte puramente humano. O espaço civil. Por isso Sócrates, o grande urbano, triplo extracto do suco que a *polis* segrega, dirá: «Eu não tenho nada a ver com as árvores do campo; eu só tenho a ver com os homens da cidade».

como garante de uma estabilidade harmoniosa e justa — a justiça dentro do Estado era conseguida desde que cada um cumprisse o melhor que pudesse a sua função — por outro, reconhecendo que a alma possuía partes contraditórias, havia a necessidade de harmonizá-las.

Fundar a justiça implicava, pois, a conformação interior do homem a essa matriz, de modo que cada uma das partes da alma cumprisse aquilo que lhe competia, contribuindo, assim, para a harmonia social. Se a Cidade Ideal possuía *sabedoria, coragem, temperança e justiça*, a alma, possuindo as mesmas virtudes, teria que celebrar com ela uma simbiose, pois a justiça, residia no equilíbrio entre a alma e a cidade. Estamos perante aquilo que podemos designar por *sincretismo* entre a alma e a cidade. Não existe homem justo sem cidade justa ou vice-versa, as duas realidades devem existir como inextricavelmente unidas.

A concepção de uma sociedade justa implica, pois, a necessidade de moldar a alma do homem, para que, desse modo, se possa edificar uma sociedade justa. Numa cidade que retribui com o bem os actos dos cidadãos, o homem pode assumir a sua humanidade e ser senhor dos seus actos. A *República*, mais que uma cidade dos homens, pretende ser uma cidade de pessoas. E sublinhe-se pessoas e não pessoa, porque para Platão mais importante que o cidadão é a harmonia da dialéctica social³.

Estamos, por conseguinte, na inauguração do longo e inacabado caminho quimérico da busca do homem-pessoa. A cidade dos homens, de Platão, dilui os sonhos e os desejos do indivíduo num interesse

colectivo que se lhe sobrepõe e ao qual aquele se deve submeter. Em Platão não existe verdadeiramente o homem, uma vez que só é considerado e valorizado o homem-cidade.

Esta estrutura social acabará por assumir-se como paradigmática, porque comum à maior parte das propostas das sociedades ideais. Estudar a cidade é conhecer o homem na sua mais íntima e essencial configuração. Não é por isso estranho que no início do século passado venhamos a encontrar, num famoso texto de Robert E. Park, propostas que encontram as suas raízes na utopia platónica. Argumentava no sentido de se fazer da cidade o laboratório de análise por excelência da natureza humana. Aquilo que se pronunciava da primeira, dir-se-ia também, com pertença, da segunda⁴. O indivíduo ao seguir um caminho pré-estabelecido pela sociedade adequa-se-lhe de forma automática numa obediência às regras, mais por hábito do que por qualquer fundamento racional.

Mas a submissão *dócil* do homem, enquanto individualidade singular, ao interesse público, escamoteia a dimensão livre que o homem enquanto pessoa deve possuir. Consciente desta problemática, Jacques Maritain, estabelecendo a dualidade do homem enquanto ser vivo animal e pessoa, sublinha a independência daquele face ao Mundo e face ao Estado chegando mesmo a salvaguardar no que respeita a Deus, a *delicadeza particularmente refinada* com que considera a liberdade do homem, solicitando-a e nunca a forçando⁵. Não questionando o valor da fundamentação, importa salientar que, numa dimensão

³ Este pressuposto é fundamental para que possamos compreender o contexto da relação entre a dimensão pessoal e social do mundo Grego, neste sentido diz-nos Sophie Guérard de Latour: é «artificial separar o interesse particular do interesse geral, visto que, para os Gregos, considerar um indivíduo isoladamente, ou imaginá-lo fora da cidade, não tinha qualquer sentido. Parecia-lhes natural que os homens vivessem em comunidades, e como a existência destes dependia da manutenção daquelas, a protecção do equilíbrio político tinha naturalmente prioridade sobre o respeito de cada cidadão» (*A Sociedade justa. Igualdade e diferença*. Porto: Porto Editora, 2003, p. 30). Nesta configuração de regime democrático sobressai uma concepção holística de justiça que insere a cidade no cosmos natural. Deste modo, mesmo que se vise proteger os homens livres do perigo da tirania, dá-se prioridade ao equilíbrio da comunidade sobre o respeito do indivíduo.

⁴ Cf. R. E. Park, 1967 [1915], "The city: suggestions for the investigation of human behaviour in an urban environment", in Park, R. E., Burgess, E. W., e McKenzie, R. D., *The City*, Chicago, Chicago University Press

⁵ Cf. Jacques Maritain, «Reflexiones sobre la persona humana y la filosofía de la cultura», in Duhamel et al., *La defensa de la persona humana*, Studium de Cultura, Madrid, 1949.

religiosa, a acção divina, mesmo para o crente, deve dar espaço à expressão das direccionalidades pessoais⁶.

No imaginário Iluminista verifica-se a construção de uma concepção de cidade como lugar ideal de progresso. Para os iluministas, a cidade era a unidade espaço-tempo capaz de, através do progresso, conduzir o homem à felicidade e à liberdade, pelo uso efectivo da racionalidade. Uma vez mais a cidade surge-nos como propedêutica do aperfeiçoamento humano na direcção da autonomia, da valorização e da dignidade individual, mas uma vez mais, com o advento do mundo moderno, essa suposta felicidade e liberdade da vida na cidade acaba por sucumbir, dando lugar ao automatismo e à coisificação.

A cidade moderna instrumentaliza o homem reduzindo a sua individualidade à capacidade de metamorfosear a sua presença no espaço, num movimento anónimo da multidão que se desloca em direcção ao único direito social que parece possuir: o direito ao trabalho, como garante, primeiro e último, da sua precária e instável sobrevivência. É o advento da automatização dos seres que chega e se pretende perpetuar, uma vez mais, em nome de um conceito mais elevado, mas abstracto e vazio, de interesse público ou social, de anulação do conflito⁷.

Esta ilusão, pedagógica e cuidadosamente incutida, não passou disso mesmo, de uma ilusão que tinha por finalidade prometer um movimento progressivo rumo a uma vida melhor, a uma sociedade mais coesa, justa e igualitária. A vivência da intensidade desta esperança permitiu alimentar a contínua e sistemática construção de uma vida melhor, no futuro. Garantia-se, assim, a engrenagem eficaz do capitalismo mas perdiam-se as consequências da ideia de progresso para a humanidade na sua unicidade. Unicidade que

apesar de tudo, dentro de certas ressalvas, está presente na concepção da sociedade ideal. A sociedade urbana, materializada na idealização do progresso por intermédio do capitalismo, escravizou e transformou o indivíduo em mercadoria, impedindo-o de superar estádios de desenvolvimento, conducentes à conquista de ser pessoa. O confronto com a realidade criou a ruptura do sentido optimista e linear do desenvolvimento da história, em direcção a uma sociedade mais justa, como conceito chave das utopias sobre as organizações humanas e sobre as relações interpessoais.

O trabalhador é domesticado pelo trabalho, pois, por ele, apenas se torna visível a alienação e a indigência. Este homem urbano, isolado na sua miséria e nos seus sonhos, passa a ser visto como massa indiferenciada, num mundo que o exclui, porque, apesar de ser agente produtor, a sociedade não o considera na sua particular configuração. Tal sistema impõe clausura, num movimento de inércia, que o prende a um *lugar natural*, que não é sentido como tal, uma vez que não foi resultado da sua decisão. A pressão do sistema sobre a manutenção da ordem – condição estruturante à produção – encontrou uma aliada inolvidável e paradoxal: a Cultura. Neste sentido alerta-nos T. Adorno para a cultura industrializada, na medida em que esta «contribuiu para domar os instintos revolucionários e, não apenas os bárbaros. A cultura industrializada (...) exercita o indivíduo no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável. (...) Ao serem reproduzidas, as situações desesperadas que estão sempre a desgastar os espectadores em seu dia-a-dia tornam-se, não se sabe como, a promessa de que é possível continuar a viver»⁸. A cultura utilizada

⁶ Sobre esta problemática ver Gaëlle Jeanmart, "Docilidade" in AAVV., *Dicionário de Filosofia da Educação*, Porto, Porto Editora, 2006, pp. 89-93.

⁷ A este propósito remetemos para a obra de F. Engels, 1958 [1845], *The Condition of the Working Class in England*, Stanford, Stanford University Press, onde o autor nos oferece a mais crua descrição das condições de vida típicas das cidades industriais dos meados do século XIX. A segregação foi o meio utilizado para garantir à burguesia uma vivência na cidade longe do conflito, de forma a conferir ao "seu" espaço uma imagem de harmonia e bem-estar.

⁸ Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*, trad. Guido António de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

como instrumento de subordinação ideológica visa alienar o homem na sua própria subjectividade para, por este processo, mercantilizar transversal e absolutamente toda a dimensão do humano (desde os produtos materiais, aos pensamentos, às relações sociais chegando ao próprio ser humano). Alienado e explorado, o homem, julga ser livre na escolha do que considera ser o melhor para si e para os outros sem se aperceber que a escolha deixou de ser sua.

Sabemos, e sobretudo sentimo-lo, que os dias de hoje não são muito favoráveis, quer à elaboração, quer à interiorização da sedução que o conceito de Cidade Ideal teve noutras épocas. A queda dos universais éticos ou utópicos e a vivência de uma subjectividade desmedida fazem emergir no presente o desencanto do sonho e colocam em risco a alteridade.

Se, é verdade, que as migrações sociais humanas, que se dirigiram para as cidades, potenciaram a libertação e a assunção de um eu, antes entregue a um equilíbrio demasiado primário entre esse eu, os outros poucos eus e a natureza, típico da vida e das relações do homem do campo, hoje, face às dificuldades sentidas na cidade (empobrecimento, desemprego, exclusão...), o homem parece retroceder (como acontece em épocas de crise cíclica) para conformações que apenas visam apurar estratégias de sobrevivência que pareciam estar definitivamente asseguradas em épocas bem próximas. Parece, assim, hipotecada a possibilidade de se ultrapassar o individualismo pela sua descentração (da proposta personalista), de forma a colocar-se nos amplos horizontes abertos pela pessoa. O homem contemporâneo parece não compreender a experiência primitiva e originária da pessoa como experiência da segunda pessoa: o tu revê-se no nós, precede o eu, ou pelo menos acompanha-o. Neste movimento a

pessoa torna-se capaz de se libertar de si própria, de se desapossar, para se colocar no horizonte de disponibilidade e amabilidade para com o outro.

A noção de homem como *ser-projecto* (pessoa), não encontra, no tempo presente, senão abulia e prostração; daí que seja necessário ter consciência que «a dimensão do ser-se pessoa não é uma qualidade que se adquire por herança de se ser da espécie humana; nascemos homens por acaso, mas temos a possibilidade de *ser(mos)* algo mais – ou de nos decidirmos pelo Nada! -, pela superação das contingências biológicas e culturais que nos enformam como espécie animal. Só neste impulso poderemos conquistar uma outra dimensão do humano: a dimensão do ser-se pessoa. É necessário conquistarmos o caminho que nos permitirá aceder à gradual emancipação do nosso ser; pela autonomia, pela identidade, pela liberdade... pela dignidade. Estejamos certos: não acordamos pessoa de um dia para o outro»⁹.

Em paralelo, devemos assumir que a pessoa nada é sem o outro, ou melhor, sem o outro ser pessoa; é conceito inviável; o eu e o outro devem olhar-se através de uma paridade expressa pelos direitos e deveres da cidadania, sem que isso represente a anulação da diversidade qualitativa de se ser, *ser-nomundo*, único e irrepitível. Ser pessoa é ser capaz de reconhecer no outro o nosso próprio rosto, não por uma qualquer redução mas como projecto de alteridade. O outro é sempre expressão de uma carência ontológica que apela à superação. Paula Cristina Pereira afirma: «é no outro que descobrimos a conciliação, é no outro que descobrimos parte do eu, sem absolutização do nós. No outro como tu concretiza-se a vida como relação, como *convivialidade* de semelhantes e diferentes. Pelo tu, porque diferente de mim, porque outro, descubro o meu eu como único, singular e descubro que posso e necessito viver

⁹ Fernando Evangelista Bastos, "A dignidade como fundamento ontológico da condição humana", in *Problemáticas Filosóficas da Educação*, Adalberto Dias de Carvalho (org.), Porto, Edições Afrontamento, 2004, p. 46.

fora do *eu*, com o *outro*, sem identificação, como *nós*»¹⁰.

Habitamos a vivência da descrença: o *outro* é apenas um ignorado *outro-estranho*. Os valores que agregavam vontades e desenhavam ideais já não pertencem aos grandes desígnios dos movimentos humanos. O homem perdeu a esperança da transformação do mundo e, por essa razão, o mundo atrofia-se, perde horizontes renovados... o homem desiste e o mundo com ele... Neste sentido, cada um «acaba por preferir viver para si próprio, com projectos a curto prazo e realistas, sem complicações de consequências, incertas.

O único valor que sobrevive a uma visão tão catastrófica como difícil de combater é o individualismo. O individualismo que se manifesta, mais do (que no egoísmo puro e duro, na extensa mas monótona série de sectarismos, tribalismos, corporativismos que não nos permitem olhar o outro»¹¹. Este fenómeno, típico das sociedades urbanas, onde o vizinho significa apenas aquele que coabita na proximidade, gerou, e gera ainda, fenómenos de alienação e sublimação urbana, que se até ao momento têm sido alvo dos estudos sociológicos e antropológicos, requerem, neste tempo, a reflexão mais profunda e radical da ontologia. Já não existem horizontes comuns, nem projectos, nem esperanças... apenas a fria presença do nosso eu, vergado pelo pessimismo e pelo niilismo mais cortante.

A cidade, outrora, espaço antagónico, contraditório e discriminatório, continha contudo energias vitais ao desenvolvimento de causas comuns, que bem ou mal, marcaram a história e alimentaram a *atractividade* para uma sociedade melhor. Hoje, bem pelo contrário, é marcada pela inércia dos seus ocupantes, mais preocupados em se proteger dos outros, com a sua segurança e com a sua valorização

pessoal (promoção profissional, sucesso económico...), e menos, ou quase nada, com a teleonomia da Humanidade.

A cidade, de hoje, não passa de espaço indiferenciado onde os seus ocupantes são encurralados pelo, propagandeado, *medo do futuro*. Este deixou de se abrir ao possível e às utopias; o futuro que, sequencialmente, ainda não existe, está a ser, de forma artilosa, repuxado e transformado em instrumento de controlo económico e social.

A conquista da noção de pessoa encontra-se (para a maioria dos cidadãos), inacessível, porque foi encerrada nas mais profundas masmorras por aqueles para quem o poder de controlo sobre a liberdade, sobre a dignidade, sobre os aspectos político-sociais do indivíduo, se reduz a um único aspecto que interessa considerar: a dominação económica. Ou seja, o indivíduo, só vale enquanto tal, como consumidor e produtor de bens, sejam eles materiais ou simbólicos. O consumidor excede, assim, o cidadão. «Na era da indústria cultural, o indivíduo deixa de decidir autonomamente; o conflito entre impulsos e consciência soluciona-se com a adesão acrítica aos valores impostos [...]. O homem encontra-se em poder de uma sociedade que o manipula a seu bel-prazer [...]. A individualidade é substituída pela pseudo-individualidade. O sujeito encontra-se vinculado a uma identidade sem reservas com a sociedade. A ambiguidade, a repetitividade e a estandardização da indústria cultural fazem da moderna cultura de massa um meio de controlo psicológico inaudito. [...] A influência da indústria cultural, em todas as suas manifestações, leva a alterar a própria individualidade do consumidor, que é como o prisioneiro que cede à tortura e acaba por confessar seja o que for, mesmo aquilo que não fez»¹².

¹⁰ Paula Cristina Pereira, *Amor e Conhecimento, Reflexões em torno da razão pedagógica*. Porto: Porto Editora, 2000, p. 88.

¹¹ Victoria Camps, *Paradoxos do individualismo*. Lisboa: Relógio d' Água, 1996, p. 70.

¹² WOLF, M., *Teorias da Comunicação*. Lisboa: Presença, 1987, pp. 75-76.

Neste contexto tem surgido na Europa o conceito de *flexisegurança*. Não querendo analisar as consequências, uma vez que tal conceito deve ser enquadrado de acordo com o desenho dos modelos sociais do trabalho, com as morfologias culturais e com as capacidades financeiras de cada país, importa reflectir se tais propostas visam de facto o bem-estar e felicidades humanas, ou apenas o reforço das estratégias neo-liberais em aumentar o lucro e o sucesso económico das instituições do trabalho.

Na prática, o modelo proposto diz que se um trabalhador renunciar a um aumento salarial durante um certo período de tempo terá de ser compensado com uma maior "flexibilidade interna", que pode configurar-se em mais formação contínua (o que lhe irá conferir mais valências na procura de outro emprego) ou numa redução do número de horas de trabalho, por exemplo. Ao demonstrar maior capacidade de adaptação interna aos objectivos da empresa, o trabalhador em causa, fica com direito a um maior nível de segurança e protecção social. A um subsídio de desemprego mais generoso, por exemplo. Este conceito acaba, assim, por instrumentalizar os indivíduos no sentido que as suas vidas e os seus tempos são doados à lógica empresarial.

Dá-se um empobrecimento da densidade ontológica (como individualidade e como pessoa), na medida em que a organização da sua vida profissional

e pessoal lhe passa a ser completamente estranha. Em nome de uma maior segurança e protecção social, em situação de desemprego, hipoteca-se a vida familiar, a autonomia, os ciclos temporais (manhã/tarde; noite/dia; hora de almoço/horário de trabalho; semana de trabalho/fim-de-semana...), pois o homem passa a ser actor de uma peça em que a margem de liberdade e originalidade tem os seus limites impostos pela representação do próprio papel. A pessoa é dotada de liberdade, autonomia e dignidade, enquanto o indivíduo é determinado pela sua organização biológica, e, a partir de agora, também por uma organização social que o percebe apenas como utensílio. Exerce, deste modo, uma acção centrípeta sobre as expectativas do homem, enquanto *ser-projecto*, para o circunscrever praticamente à medida da sua animalidade. O tempo deixa de ser meu para passar a ser, exclusivamente, do outro¹³.

O risco dos trabalhadores perderem a protecção do emprego, em troca de contrapartidas que poderão não se concretizar; o risco de serem enganados aceitando mais flexibilidade – desestruturando a sua vida social e familiar –, sem ganharem contrapartidas através de uma segurança, efectivamente, acrescida, virão com certeza a fazer parte, quer das problemáticas, quer das reflexões futuras sobre o homem e a sociedade. As ameaças veladas – que se têm materializado em expressões do tipo: *recusar* (a flexisegurança como modelo económico e social),

¹³ Emprega-se, aqui, o termo "outro" no sentido em que a própria alteridade se encontra, na contemporaneidade, reconfigurada e não no terreno da radical da alteridade (em que o outro é também aquele que nos constitui. O outro surge-nos, neste contexto, através de uma relação que deixou de o ser para se estabelecer como concretização unívoca da "tirania do eu". Esta relação, ou ausência dela, manifesta-se na anulação, na negação e na submissão... O outro, nesta perspectiva, deixa de ser a outra face de mim, pelo qual eu me construo como pessoa, para passar radicalmente a manifestar um abismo, uma ruptura, uma indiferença que não permite comunicação nem contacto e, por conseguinte, passa a ser visto como estranho e hostil.

Se para nos tornarmos humanos necessitamos do outro, ao estarmos sós, ao sermos remetidos para a solidão da nossa própria impotência (porque o outro deixa de ter rosto), não só não o alcançamos como hipotecamos a projecção de perfectibilidade da própria humanidade. Como diria F. Savater, ninguém «chega a tornar-se humano se está só: tornamo-nos humanos uns aos outros (...) quando ainda estávamos muito longe de saber ler, já tínhamos lido a nossa humanidade nos olhos dos nossos pais ou de quem, em seu lugar, nos deu atenção. É um olhar que contém amor, preocupação, reprovção ou troca: isto é, possui significado. E que nos tira da nossa insignificância natural para nos tornar humanamente significativos» (*As Perguntas da Vida*, Lisboa, Dom Quixote, 1999, p. 191). É, portanto, do rosto e do olhar dos outros que surgem, não só as questões éticas e o impulso para nos tornarmos pessoa, mas também, a necessidade de construir utopias sobre a humanidade. O solipsismo manipulado e circunscrito, em que se encontram os indigentes ontológicos – exercido e cultivado na sociedade ocidental por aqueles que possuem o *poder de retirar substância aos seres* –, tem impedido que se rompa a solidão e as amarras da sua própria instrumentalização. O homem deixa de ser proprietário do seu ser, uma vez que as dimensões do seu existir foram "institucionalizadas" por formas de poder legitimadas, social e politicamente. Assim, este outro despoja-me de mim, sonega-me aquilo que me faz humano através de uma lógica utilitarista e pragmática que impõe que a minha utilidade como cidadão consiste em aceitar-me como *constructu* alheio, sem identidade, sem tempo e sem estatuto ontológico de ser em dignidade.

é hipotecar o futuro; é destruir o tecido produtivo, é contribuir para aumentar o desemprego; é fomentar a deslocalização das empresas nacionais ou multinacionais – exercidas sobre trabalhadores e sindicatos, ilustram, de facto, que o homem, o seu bem-estar e felicidade são aspectos desprezíveis e menores. O que sou e, sobretudo, o que quero ser é desígnio que já não pertence à minha intimidade porque deixo de ser protagonista da minha existência.

Este novo elemento permite-nos compreender melhor as razões pragmáticas que têm levado o cidadão a um individualismo anónimo e pragmático que apenas valoriza o presente, anulando, assim, os impulsos seculares para as utopias. Fica, deste modo, comprometido o ideal que, um dia, a Humanidade possa vir a ser constituída por *homens-cidadãos-pessoas*¹⁴. O fim do futuro, ou melhor, a assunção interiorizada de que o futuro é o presente tem contribuído para que o *eu* se vá fechando ao *outro*. Os valores partilhados deram lugar a valores singularizados. A mundialização faz tábua rasa das diferenças culturais e éticas, impondo uma (in)cultura intencionalmente indiferente.

A globalização não tem aproximado culturas ou pessoas, bem pelo contrário, criou a convicção generalizada que «cada um deve viver a sua vida e ser bem sucedido, visto que não existe um além político ou religioso. A estratégia familiar típica caracterizava-se, tradicionalmente, por uma ascensão social lenta e pela acumulação paciente de um património a transmitir, a sua escala temporal desenrolava-se ao longo de duas ou três gerações (pai operário, filho professor, neto engenheiro, por exemplo). Tal estratégia já não satisfaz e recua perante a norma de ter sucesso depressa e quando jovem, porque a secularização da existência fez encolher a nossa experiência do tempo. A igualdade de hoje só tem sentido no curto tempo de uma vida humana»¹⁵.

Deste modo, cada vez mais, a dimensão antropológica, que caracterizou a vida na cidade e marcou as relações de convivencialidade, está a desmoronar-se numa justaposição de individualismos anónimos, e, a isso, não podemos continuar a chamar cidade mas antes aglomerado.

Sempre soubemos que a busca e a concretização de uma cidade ideal encontra barreiras e fracturas persistentes à sua concretização. Das que se destacam sublinhamos a aparente impossibilidade de abrangência e agregação de todos quanto vivem, trabalham e sonham no espaço urbano. Numa perspectiva idiossincrática existiu, existe e, com grandes probabilidades, existirão sempre excluídos. Por limitações e/ou atavismos culturais, por ideologias intencionais de marginalização, por limitações tecnológicas, ou porque, qualquer sistema organizacional se alimenta desse caos circunscrito para potenciar desígnios qualitativos considerados mais elevados do que os quantitativos na promoção do humano no Homem.

Em face destas problemáticas (que são mais paradoxos), acerca do humano, do social e do utópico, vividas e percebidas na sociedade contemporânea, a perspectiva de Paulo Freire, materializada na expressão *construir-se como pessoa* (ser pessoa é ser desalienada e participante, por oposição à servidão e/ou passividade), significando a luta consciente do oprimido contra a opressão, a conquista da liberdade individual e colectiva realizada pelo esforço do Sujeito histórico, virá, a breve trecho, a ter um reconfigurado significado...

A queda das mais recentes – melhor das últimas! - utopias assim o parece determinar... Neste sentido, de facto, parece justificar-se, uma vez mais, que se aproximam crises sociais em que a violência – como consequência destes períodos históricos de anomia –, voltará a ser parteira da História.

¹⁵ Tomando em consideração esta nova configuração do homem no mundo, Joaquim Coelho Rosa, "Direito à vida, à liberdade e à segurança" in *Repensar a Cidadania*, CIVITAS-Editorial Notícias, 1999, relembra que os humanos não nascem nem livres, nem iguais de facto, nascem apenas com a potência de se tornarem livres e iguais. Tornar-se humano (no sentido de pessoa) é ser mais livre, mais racional... é condição natural da existência, não como algo que esteja na nossa posse de modo a priori, mas como demanda de todos quanto são humanos. Nesta perspectiva ecológica e solidária de pessoa, enquanto houver um só humano impedido de construir a possibilidade da sua existência e de participar na construção no sentido da humanidade, nenhum outro humano é pessoa também.

¹⁶ Alain Ehrenberg, "Le culte de la performance" in *Chroniques des idées contemporaines*, Paris, Bréal, 1995, p. 278.