

Os desafios de uma nova cidadania para um mundo global¹

Silvério da Rocha-Cunha^{*}
João Tavares Roberto^{**}

Resumo: *Este artigo pretende examinar as dificuldades da cidadania nos sistemas políticos contemporâneos, em crise de legitimidade, à luz da crise do paradigma de racionalidade político-econômica moderna, dando ênfase às análises críticas, nomeadamente as de Serge Latouche.*

Abstract: The challenges of a new citizenship for a global world

This paper intends to examine the difficulties of citizenship in contemporary political systems, in crisis of legitimacy, in the framework of crisis of the paradigm of modern political – economic rationality, emphasizing the critical analysis, particularly those of Serge Latouche.

Palavras - chave: Cidadania, sistemas políticos contemporâneos, paradigma de racionalidade político-econômico, Serge Latouche.

Keywords: Citizenship, contemporary political system, paradigm of political-economic rationality, Serge Latouche

1

Como se sabe, longa foi a evolução que justificou a “cidadania” aos olhos da civilização ocidental (Belvisi 2007). Da ideia, comum a qualquer grupo organizado, que permite distinguir quem está “dentro” e/ou “fora” deste mesmo grupo, aquela outra que já se reporta a um quadro de direitos e deveres do indivíduo perante si mesmo e perante o grupo a que pertence, para já não falar da valorização da pessoa enquanto humano concreto, ou mesmo do entendimento do ser humano como “cidadão do mundo”, longa e complexa foi na verdade a recepção da “cidadania”. Actualmente, vivemos uma Modernidade que começa a poder olhar retrospectivamente com alguma segurança certos períodos da sua própria história, constatando em simultâneo como é urgente poder efectuar uma crítica cultural das formas de poder. Nos tempos que correm, estas formas de transformação dos sistemas sociais passaram a agir num plano claramente global influenciando, quer Estados, quer organizações internacionais (Resende 2002).

Hoje, porém, a problemática da cidadania desaguou envolta na crise dos sistemas sociais em geral e do Estado em particular (Riccobono 2004). E é, como se sabe, paradoxal. O paradoxo começa desde logo por se evidenciar na, já por demais conheci-

¹ Este texto é financiado pela FCT (FEDER/POCI 2010).

^{*} Universidade de Évora/Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais (NICPRI).

^{**} Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais (NICPRI).

da, história do deslize do papel do actual Estado de Direito (Faria 1984; Corsale 1979; Held 1991; Ferry 1991). Falamos do Estado de Direito não só no seu sentido legalista, “kelseniano” se assim podemos dizer, ou seja, do Estado cujas atribuições são definidas por decisões normativas do poder legislativo, mas também de Estado de Direito enquanto princípio de organização onde se verifica a supremacia do poder legislativo enquanto expressão da soberania popular — nomeadamente no controlo dos actos político-administrativos —, onde existe publicidade da pública administração, onde a legitimidade é aferida pelo controlo político e jurisdicional garantido pela “alquimia” da separação dos poderes. Com efeito, a construção liberal, pretendendo controlar os excessos do despotismo esclarecido moderno, criou um edifício baseado no equilíbrio de poderes que, por sua vez, pretendia garantir certa ideia de Direito que se traduzia nas liberdades públicas e nos direitos fundamentais, conquista histórica das diversas revoluções da modernidade.

Com esta armadura jurídico-política foi possível responder às necessidades da nova ordem burguesa que, sendo dominante, não o era em absoluto. De qualquer modo, tratava-se de uma ordem que exprimia o novo tipo de relacionamento entre o público e o privado, o sistema político e o sistema económico, o indivíduo e a colectividade (Zuleta Puceiro 1981). Da sua estrutura histórico-política decorria o princípio da não intervenção estatal no sistema económico, já que era um corolário do princípio de legalidade o poder público assegurar um grau de certeza e segurança jurídicas bastantes para que o sistema económico de capitalismo de concorrência funcionasse regularmente. Esta estrutura começou, no entanto, a evidenciar grandes debilidades a partir da emergência das lutas sociais no século XIX e do colapso financeiro do capitalismo de concorrência no início do século XX. Com a progressiva assunção, pelo Estado liberal, de tarefas de controlo, direcção e planeamento, a par do reforço das competências do poder Executivo relativamente ao Legislativo e ao Judicial, o Estado liberal de Direito viu-se não apenas promovido a Estado Social — encarregado de coordenar o crescimento económico e de proteger os mais desfavorecidos —, mas ainda a Estado “regulador”, ou seja, a Estado cujo sistema jurídico-político existe para a prossecução de interesses concretos. As recessões da década de 70, bem como a acelerada revolução tecnológica, puseram em causa o dispositivo “social-democrata” que se tinha entretanto desenvolvido sobretudo nas duas décadas anteriores, tendo-se igualmente aprofundado a crise da divisão de poderes e do formalismo jurídico do Estado liberal de Direito (Paramio 2009).

Perante esta nova situação, temos vindo a assistir a uma paradoxal resposta: por um lado, as questões tornaram-se cada vez mais inéditas e complexas de um ponto de vista técnico; por outro, o Estado é obrigado, para resolvê-las, a aumentar a complexidade pela introdução de normas programáticas, de conduta e de organização, que se entrecruzam em micro-sistemas legais, cadeias normativas diversas. Esta desordem não é, evidentemente, compatível com a concepção liberal-clássica do Direito — caracterizada pela dogmática e pela sua completude —, que acabou por ser substituída por uma “rede” de micro-sistemas legais múltiplos e variáveis típicos de uma economia globalizada e de um Estado que é obrigado a revelar-se “parcial”, contingente e contraditório na sua acção de resposta às procuras sociais cada vez mais diferenciadas. Daqui emerge uma especial ineficácia do Estado-Nação soberano, que não consegue garantir que o seu raio de acção seja efectivo. Igualmente os

indivíduos e grupos sociais — em demanda permanente por conquistas que genericamente podemos designar de “procura existencial” (*Daseinvorsorge*) garantidas pelo Estado (García-Pelayo 1980) — acabaram por ver as suas acções permanentemente esquecidas, reduzidas à ínfima expressão, porque o sistema jurídico não foi capaz de protegê-las. Como é óbvio, a progressiva diferenciação funcional do sistema social obrigou a uma progressiva complexidade dos sistemas jurídicos internos. A globalização tecnoeconómica, observada com muita clareza a partir da década de 80, conclui este círculo mediante a ruptura com as fronteiras geográficas (impedindo a execução de políticas monetárias e cambiais pelos Estados “soberanos”), a desconcentração do aparelho estatal e a sua desresponsabilização social, a desterritorialização do espaço da produção e conseqüente “flexibilidade” das relações contratuais (Faria 1995, 5). Donde uma enorme erosão da capacidade dos instrumentos jurídicos tradicionais ao serviço do Estado em regular a dinâmica social, quer porque tem de partilhar a soberania com outras entidades extra-territoriais, quer porque a expansão dos micro-sistemas legais acaba por impossibilitar a engenharia jurídico-positiva do Estado de controlar a multidão de “fontes” materiais de direito concreto. Em suma: uma crise global do político e um agravamento do paradoxo do poder.

Existem algumas posições optimistas perante este quadro crítico das últimas décadas. Uma das mais interessantes é, sem dúvida, a do reconhecido constitucionalista germânico Peter Häberle (2003). Sabendo das impossibilidades históricas de um efectivo e global reconhecimento dos direitos humanos, este Autor insiste em que caiba a uma teoria constitucional fundar uma teoria dos direitos humanos que “sejam gerais e se projectem com um parâmetro mundial” (Häberle 2003, 183). Partindo da dignidade humana como “premissa antropológico-cultural” do Estado constitucional, e da democracia como “consequência organizativa” (Häberle 2003, 169), desenvolve uma aturada construção em torno da forma como direitos e correlativos deveres devem permitir ao ser humano tornar-se pessoa. Neste processo de desenvolvimento da pessoa, possuem obviamente enorme importância marcos normativos jurídicos, políticos, simbólicos, universais de cultura, variações no âmbito do máximo de consciência possível vigente num determinado sistema social, a alteridade indispensável à existência substantiva dos direitos de cada um, implicando a referência ao “próximo”, ao “fraterno” (Häberle 2003, 171). Este Autor interrelaciona dignidade humana e democracia, colocando o toque crítico no facto de a arquitectónica da soberania dos Estados ter sido realmente desenvolvida como sendo imune à ideia de dignidade humana, já que mesmo as suas versões mais populares se preocuparam mais com a primazia do poder em vez de adensarem as questões relativas à fraternidade antropológica (Pérez-Luño 1999, 187 ss.), olvidando a temática da dignidade humana. A solução deste Autor caminha, portanto, no âmbito de uma inextricável associação entre “imagem do homem”, “imagem do Estado” e “imagem do mundo”, sob a égide da construção de um *ethos* mundial entre povos e culturas (Küng 2006, 15), conduzindo, como também pretende Habermas (1997, 487), que se reforce a ideia de “cosmocidadania” onde a ideia de um sistema de direitos vai para além da singularidade de um só Estado, antes visando a globalização dos direitos, porquanto tal sistema se funda em pressupostos discursivos democráticos, pois a autonomia que a cidadania implica exerce-se intersubjectivamente” (Habermas 1997, 488). É assim que Häberle (2003, 185) entende os direitos humanos: porque

pode e deve existir uma “boa disposição para com os direitos humanos” (*Menschenrechtsfreundlichkeit*), os direitos humanos universais são, hoje, “os elementos da ‘cultura universal’ como sociedade mundial, mas sem um Estado mundial!” (Häberle 2003, 185; Julios-Campuzano 2003, 137 ss.)”.

Este optimismo não pode, contudo, escamotear a profunda tensão existente nos pressupostos da própria Modernidade. Na verdade, os ideais de liberdade e igualdade passaram a coexistir com a soberania do moderno Estado-nação, o que necessariamente restringiu, não só o alcance dos direitos (proclamados como universais, contudo), mas também todo o alcance do discurso político moderno. Pode, assim, falar-se com Peter Wagner (1996, 89) de uma “modernidade liberal restrita”, quer pelas impossibilidades sócio-históricas experimentadas pela sua racionalidade utópica (crente na assepsia absoluta da liberdade de um indivíduo descontextualizado relativamente às suas circunstâncias históricas) face a um “conglomerado herdado” em largos aspectos devedor do sistema de mentalidades pré-liberal, e por vezes mesmo pré-moderno, quer pelas impossibilidades que no último quartel do século XIX se impuseram às sociedades do Ocidente industrializado, em virtude dos efeitos sociais e políticos da desregulação do chamado “capitalismo selvagem”. Também aqui as liberdade e igualdade formais se viram confrontadas com a “fraternidade” prometida pela era moderna e nunca cumprida, e que o progressivo intervencionismo estatal “assistencial” pretendeu colmatar.

Pode, assim, dizer-se que um dos paradoxos da modernidade é nunca ter atingido as finalidades que se propôs, embora tenha inundado o espaço histórico com um discurso que pretendeu superar todas as contradições inerentes às suas limitações. E estas limitações traduzem-se numa enorme ambivalência: de um lado, uma modernidade incompleta, em nome de um liberalismo puro; do outro, uma modernidade transformada por uma organização político-social cada vez mais complexa, com um progressivo intervencionismo do poder estatal, em nome de um liberalismo cada vez mais intangível. Um dos melhores expoentes destes dilemas é o pensamento de Max Weber, por exemplo, que examina a não superação das contradições da “jaula de ferro” em que tombou a racionalidade ocidental (Wagner 1996, 108; Bouretz 1996, 366), e cuja conclusão podemos aqui resumir da seguinte forma: a emancipação da razão, que permitiu ao homem encarar com êxito o domínio material da natureza, que deveria propiciar meios para esse mesmo homem se dedicar sem peias ao exercício da liberdade, acabou por se transformar numa finalidade da existência social, logo, num mecanismo de opressão dos indivíduos. Neste sentido, e como bem observa Peter Wagner (1996, 164), existe uma semelhança estrutural entre a organização da Modernidade ocidental capitalista na sua versão organizativa e a organização da Modernidade na sua versão extrema do socialismo colectivista, cujo modelo histórico real foi essencialmente abalado a partir de 1989, na medida em que ambas são respostas à Modernidade restrita que realmente emergiu com as revoluções modernas (Wagner 1996, 164 ss.). E isto é assim porque pertencem a um movimento mais subterrâneo que determina a ambivalência do homem moderno: buscando a certeza pelo domínio crescente da natureza, o homem sente-se cada vez mais incerto, atirado que está “num espaço-tempo onde sopra um vento frio” (Axelos 2001, 27), para o qual os modelos de ordem e as teorias que a estruturam acabam sempre por não ser solução. A errância que preexiste ao humano, e de que ele foge inces-

santemente, é sistematicamente ignorada pela civilização técnica em que a Modernidade mergulhou resolutamente, deixando que a técnica “mito-tecnologicamente, desdivinize, desnaturalize, desumanize, desindividualize, dessocialize” (Axelos 2001, 34), pensando dentro do círculo que julga romper, limitando-se a articular antagonismos complementares.

Compreende-se, assim, o aparecimento da conhecida “crise de legitimidade” (Habermas 1978b; Offe 1977) que assola as sociedades desenvolvidas desde a década de 70, fundamentalmente derivadas da contradição entre um passado que não pode ser apagado em qualquer caso, e aspirações de mudança entre si igualmente contraditórias, a que os sistemas jurídicos foram dando cobertura, nomeadamente a contestação de práticas sociais estabelecidas e a reinvenção de um novo sujeito histórico (Wagner 1996, 219). Seja como for, o momento actual continua a ser de opacidade que, por isso mesmo, não se encontra em condições de compreender, nem os efeitos de homogeneização da globalização, nem a capacidade de indivíduos e comunidades se individualizarem e escaparem aos constrangimentos sistémicos. É verdade que esta dificuldade tem muito a ver com a ilimitada crença no progresso tecnocientífico, que dominou e determinou aquilo a que já se pôde chamar as três principais lógicas da Modernidade: a divisão funcional do trabalho, a arte de governar e a tecnologia. E é igualmente certo que esta confiança cega tem impedido a capacidade de uma auto-reflexão crítica para apresentar alternativas, embora tenha permitido uma dinâmica que tem parecido imparável.

Pode esta constatação conduzir-nos a uma leitura homogénea do presente, que pretende a existência de um “tempo mundial” relativamente igual e conduzido pela “cosmocracia” ocidental em nome de valores aparentemente uniformes e universais (Laïdi 1997)? Não será isto apenas e tão-somente manifestação da continuação do “entusiasmo” moderno que se empenha no mito do progresso tecnocientífico ilimitado e linear?

Uma coisa é certa: à medida que o pragmatismo e o procedimentalismo políticos se confundem com os princípios que deveriam enformá-los, passa a existir um efeito uniformizador que, de facto, no actual contexto global policêntrico a todos os níveis, ajuda à promoção de um agudo individualismo e não do universalismo, porquanto o que surge como evidente é uma visão difusa de “comunicação global” que testemunha a interdependência em que vivemos em termos tecnoeconómicos, sim, mas não implica “a ecumenização das autoridades políticas, culturais e morais” (Bauman 1997, 53). Este efeito uniformizador é forçosamente simplificador, na medida em que, por um lado, já parte dos pressupostos em boa medida solipsistas da Modernidade — que circunscrevem a acção humana a interesses estratégicos bem delimitados e organizados que garantem segurança —, e, por outro, é vivido de forma tão rápida, global e arriscada (no sentido de que fala Beck 2006) que destrói as velhas garantias do liberalismo burguês e as medidas do Estado Social de Direito. Deste modo passou a ser dominante uma leitura minimalista da Ordem, que no fundo corresponde a uma aparentemente paradoxal “regionalização” do Estado, pois este continuou a exercer as suas funções de detentor do monopólio da coacção física legítima ao mesmo tempo que recuou na sua capacidade discursiva de, em teoria, impor limites materiais e ético-políticos ao mercado e, em virtude da natureza deste, ao seu sempre latente fundamentalismo (Lanceros 2006).

De qualquer modo, o actual movimento de transição já não pode ocultar o facto de as narrativas actualmente em tensão não responderem de forma cabal à complexidade existente. Por um lado, porque as particularidades da mais diversa natureza não apresentam congruência suficiente para “explicar” o pluralismo num mundo que é, de facto, interdependente e tecido com uma trama normativa muito densa e indispensável. Por outro, porque o discurso pretensamente universalista da Modernidade trouxe consigo, em simultâneo, os princípios do iluminismo racionalista optimista e crente na capacidade de auto-ilustração do humano com todo um cortejo de manifestações “sadeanas” e niilistas fundadas na ascensão da racionalidade estratégico-instrumental, que se traduziram no capitalismo selvagem, racismo, genocídio, anti-pluralismo civilizacional, propensão para o domínio geopolítico e militar, tecnoeconomia desprovida de fundamento racional, etc. (Sanmartín Barros 2007, 298). Acresce que a própria crise dos sistemas jurídicos internos contribuiu para a desorientação dos sistemas sociais relativamente aos grandes princípios que os deveriam guiar. As progressivas intervenções dos poderes públicos em todos os domínios da vida social — inclusivamente (se não mesmo sobretudo) aquelas realizadas no âmbito do próprio quadro neoliberal, pois o Estado sempre permaneceu maquiçadamente presente no controlo do sistema — mais não fizeram do que agudizar a crise do Estado de Direito Liberal, porquanto à abstracção das normas sucedeu uma concretização cada vez maior das medidas normativas, em nome da eficácia e não em nome da legalidade, o que, já notou Enrique Zuleta Puceiro (1987), colou a legitimidade às decisões de excepção sobre situações particulares, fenómeno que não deixa de apresentar algumas ressonâncias das teses de Carl Schmitt, sobretudo por causa da incapacidade de o poder jurídico-político enquadrar a sua actividade sob a égide de grandes princípios. Desta incapacidade decorre uma opacidade já aqui descrita e que Habermas (1988, 113) tão bem analisou ao demonstrar como, no sistema político, os subsistemas do poder e do dinheiro transformaram a vontade colectiva dos cidadãos em escolhas de clientes. E é por isso que o crescente procedimentalismo se transformou numa “máquina de legitimação”, nomeadamente porque pressupõe “uma crescente indiferença pública a respeito dos conteúdos da normaçaõ positiva” (Puceiro 1987, 128), que implicitamente transporta consigo a crença de que as instituições existentes são aprioristicamente válidas.

E isto é assim porque o discurso político moderno propalou deste o início a ideia do indivíduo soberano, racional e livre. Para isso precisou do Estado soberano (absolutista, primeiro, liberal depois) enquanto grande construção alternativa, quer a uma anarquia puramente subjectivista, quer a uma concentração absoluta do poder. Em simultâneo, a era moderna é a era que institui, pelo cientismo tecnológico, o domínio da vontade de poder. Assim, a Modernidade fica, como se viu já, perante o dilema de conseguir ordenar aquilo que aspira a ser libertariamente desvinculado de qualquer legado. Sendo certo que desde o princípio se verificou uma espécie de “aliança estratégica” entre Estado (enquanto máquina do poder) e mercado, passando a desenvolver-se este no âmbito do Estado nacional, é facto que a cultura moderna desenhou um sistema jurídico-político formalista que se foi aperfeiçoando ao ponto de criar um paradigma dogmático que se fez valer em si e por si sem, no entanto, deixar de ter no seu horizonte a ideia da negação de um valor único. Daqui emerge a “legitimidade” de razão instrumental tal como foi examinada por Max

Horkheimer (1974), ou seja, vista enquanto simples função de adequação entre fins e meios, não aspirando à verdade, mas, antes, à simples eficácia. Neste sentido, acerta Barcellona (2003, 90) quando diz: “o sujeito moderno é uma máscara vazia que não tem qualquer suporte substancial, que se constitui falando e declarando um ‘evento’ que é em simultâneo o seu início e o seu fim”.

Com o Poder ínsito na sua essência, o liberalismo pôde, na sua versão cada vez mais obviamente sistémica, abandonar as preocupações com a liberdade objectiva do indivíduo, isto é, a sua autonomia, para se empenhar em teses de redução da complexidade, que mescla, em simultâneo, uma crescente positivação do Direito, uma sua crescente inflação e um agudizar das estruturas de poder que garantam a “ordem” sempre que a “neutralidade” do sistema é, de uma forma ou de outra, posta em causa, o que acontece em termos crescentes por causa de uma crescente contingência. A esta situação opõe uma visão diferente o economista e filósofo francês Serge Latouche.

2

Na sua obra *L’Occidentalisation du Monde* diz que “o universalismo das Luzes é apenas o particularismo da ‘tribo ocidental’” (Latouche 1989, 16). Por isso, manifesta-se com clareza como altermundialista, acusando o modelo capitalista de desprovido de sentido. Em toda a sua obra desenvolve uma forte crítica aos fundamentos de um modelo hegemónico de governância global, pois trata-se do nível zero do “desencantamento do mundo”. Em *La Déraison de la Raison Économique* (Latouche 2001), diz-nos porquê: porque a racionalidade económica funda-se num equívoco entre fins e meios, porque os seus objectivos são vazios, porque propõe uma homogeneidade incompatível com a diversidade do mundo, porque ela pressupõe a existência de unidade no sujeito e, enfim, porque supõe a paixão pelo interesse destituída de fundamento.

Esta racionalidade encontra-se no centro da crise política de hoje. Algumas palavras como “ocidentalização”, “técnica”, “ciência” ou “economia” são, tão-somente, manifestações de um certo absoluto centrado num paradigma de racionalidade que, de facto, afasta o razoável. O “desenvolvimento” pertence a esta categoria de palavras: apenas é a máscara da ocidentalização do mundo. A concepção que a sustém é a acumulação capitalista, que destrói tudo o que é diferente e submete as diversas culturas graças à massificação que produz. Objectivamente naufragou na corrupção, na incoerência e nos planos de ajustamento estrutural, que transformaram a pobreza em miséria (Latouche 2007, 91).

O desenvolvimento pode, certamente, reproduzir-se, mas não é dotado de uma universalidade imaculada e neutra. Com efeito, porque tem o seu início no domínio da natureza ancorado na moderna razão instrumental, o desenvolvimento reproduz o Ocidente, o que torna difícil o seu estabelecimento em sistemas sociais culturalmente diferentes. Para a racionalidade moderna, na sua versão instrumental, o desenvolvimento representa um bem autónomo, mesmo quando a ele se acrescentam causas sociais ou ambientais. Contudo, Latouche encara o problema de modo objectivo, pois sustenta que o paradigma de desenvolvimento ocidental não é, nem “mau”, nem “justo”, ou seja, trata-se de um modelo que possui uma lógica específi-

ca, é o que é, ocultando a possibilidade de uma alternativa viável, através de uma floresta de argumentos “técnicos” que, de facto, o pressupõem. Por isso, o Autor pugna por uma descolagem relativamente aos arquétipos dominantes para que seja possível reflectir sobre um verdadeiro pós-desenvolvimento.

A globalização em curso (Senarclens 1998; Pimenta 2004) dá-nos uma imagem que não apenas cobre tudo, mas ainda vai muito para além da vontade dos sujeitos que a habitam e vivem. E esta imagem é, evidentemente, económica, apesar de ser um fenómeno que contém aspectos sociais, culturais, históricos, políticos, ambientais, etc. O contributo de Latouche nota a “invenção” que é a economia e a sua bem sucedida dinâmica que lhe permitiu a construção de uma teoria que justifica um paradigma que domina actualmente. A bem dizer, a economia não é, segundo este Autor, uma “lógica natural”, mas um elemento da constituição do mundo enquanto mundo humano. Existe, portanto, certa ambiguidade entre a ciência económica e o seu objecto, acrescentando mesmo o Autor, em nome desta interdependência, que “o economista inventa a economia, tal como a economia inventa o economista” (Latouche 2005, 14). O seu ponto de partida consiste na observação da inexistência de reflexão sobre a economia antes de Aristóteles, apesar da existência de práticas materiais, isto é, para Latouche a economia implica um sistema de referências e lógicas diversas de representações assentes em conceitos e instituições. Para ele, a moeda, o mercado, o comércio, são “invenções” que estimularam a economia e a criação do real-razional que a justifica. Todavia, e de facto, esta racionalidade encontra-se ela mesma limitada pelas suas grelhas de leitura, movendo-se no campo do instituinte histórico e social que é sempre contingente: “a construção de uma ‘esfera’ económica é um processo histórico e cultural” (Latouche 2005, 17).

Neste sentido, a mais extraordinária máquina produzida pelo ser humano foi a sua organização social. Perante esta “Mega-máquina” o indivíduo não é visto, diz-nos Latouche, nem como pessoa, nem como cidadão. Apenas se trata de um autómato que obedece de modo acrítico a uma lógica que não respeita a sua dignidade. A evolução cultural da civilização ocidental pôs o acento e depositou as suas esperanças numa enorme crença no progresso técnico, concebido como objectivo não só de todos os seres humanos, mas também, evidentemente, como elemento fundamental do seu desenvolvimento. Contudo, e paradoxalmente, a técnica encontra-se em crise para o imaginário ocidental, na medida em que já não é vista como absoluta e já se percebeu que apenas pode subsistir num determinado contexto sócio-histórico. Ela não se encontra isolada no jogo do mundo. Pelo contrário, de acordo com Latouche ela está ao serviço de certa concepção de riqueza e mesmo de poder. É por isso que esta concepção construiu um verdadeiro código: “Modernidade, Ocidente, Sociedade da Abundância, mas também desenvolvimento, progresso, racionalidade, técnica: tantas grandes palavras que se destacam se reenviam umas às outras e se podem substituir em certa medida para designar o mesmo complexo ou o mesmo paradigma, o da Mega-máquina. (...) A Mega-máquina é ao mesmo tempo moderna, ocidental, desenvolvimentista, progressista, racional e tecnocientífica” (Latouche 1995, 30). As respectivas articulações tornam-se de imediato lógicas. A racionalidade económica encontra-se na origem da investigação nos domínios da tecnociência. O progresso constitui-se, em simultâneo, como um grande desígnio e consequência de um mundo olhado sob o ponto de vista da acumulação do capital e

de bens materiais e imateriais. A técnica representa a condição do crescimento e do subdesenvolvimento e é o seu resultado.

A falta de sentido desta racionalidade traduz-se no totalitarismo do sistema tecnoeconómico. O império que se ergueu baseado no domínio da racionalidade tecnocientífica e económica deu à Mega-máquina contemporânea uma excepcional amplitude em toda a história humana. Serge Latouche considera que os pilares da Mega-máquina correspondem aos temas fundamentais da modernidade. O homem moderno é incapaz de pensar a sua vida fora do domínio da tecnoeconomia. Ele pensa nela como sendo inata à própria condição humana. A eficácia transforma-se num absoluto e, sendo o coração da técnica, esta se torna uma espécie de imperativo independente na esfera social da modernidade. A técnica mostra-se como uma redução à simples utilidade imediata. O homem desvanece-se, portanto, pois se assume como uma simples peça de uma enorme engrenagem. Latouche (1995, 42-43) fala mesmo de uma cibernética social e precisa a questão: “Isso nota-se numa primeira fase pela emancipação da técnica e da economia relativamente ao social, depois, num segundo tempo, pela absorção do social no tecnoeconómico”.

A Mega-máquina é anónima e, em consequência, desvaloriza as relações sociais e políticas entre os diferentes sistemas e subsistemas sociais. A eficácia torna-se o único valor reconhecido por esta “máquina”, mas, tornando-se uma finalidade em si mesma, eleva-se o nível de destruição e “faz da máquina uma máquina infernal” (Latouche 1995, 47). Para Latouche esta máquina tão infernal não é o produto de uma espécie de “satanismo”, se assim se pode dizer, pois é uma máquina social indiscernível, indomável e anónima. Com efeito, escapa a qualquer regulação, empenha-se num impasse e é profundamente injusta.

Encontramo-nos, assim, perante uma situação de esvaziamento do *ethos* de toda e qualquer sociedade. Como nos diz Latouche (1995, 51), “o próprio funcionamento da Mega-máquina implica essa abdicação por razões muito simples: o desapossamento produtivo e a privação do desejo de cidadania”. Será possível uma sociedade que, por entre as suas tramas fáctica e normativa, conceda a possibilidade de o sujeito exercer por inteiro essa sua radical autonomia? Nas sociedades complexas a crise de legitimação que promove um aparente (mas só aparente) “cuidar de si” fá-lo mediante uma crise sem precedentes que abala todo o sistema social, com sintomas tais como cepticismo relativista, incapacidade de promoção de um verdadeiro pluralismo, crescente deslealdade para com as instituições representativas do Estado de Direito, massificação da cultura até níveis crescentemente incompatíveis com a subsistência de um espaço público crítico tal como foi desenhado pelo projecto moderno-iluminista (Habermas 1978a), etc.

Mais grave ainda: esta crise, este crescente deslizar para uma estrutura produtivista que parece ter alcançado uma autonomia própria, não só coloca em causa os princípios ético-políticos da democracia, mas também acaba por promover uma maior densificação dos mecanismos de poder que disciplinam a grande maioria dos indivíduos. Com efeito, uma civilização que é, em grande medida, baseada na produção de bens exclusivos, que à partida não são universalizáveis sem que isso produza efeitos globais no espaço limitado que o homem ocupa, menosprezando a influência dos bens não exclusivos e dos inclusi-

vos (Lombardi Vallauri 1981), comprime necessariamente o espaço destinado à auto-reflexão, à autonomia, à participação, isto é, à criatividade da própria política.

Sustentamos, por conseguinte, que a existência de certo “acosmismo” característico desta época de crise contribui para uma falsa afirmação da política. Em rigor, esta deveria poder ter a capacidade de assumir a impossibilidade de dar respostas definitivas, e só esta “ignorância” poderia, afinal, demonstrar que política e democracia são de algum modo, indissociáveis para o mundo de hoje, pois desde a era moderna é essa articulação que define a própria esfera de actuação dos indivíduos nas suas relações — autónomas — com os outros.

Todavia, assim não parece. De facto, o que sucede é que a política surge como uma mistura daquilo a que, lembrando-nos de novo de Hannah Arendt, se poderia chamar uma síntese da mentalidade do *homo faber* (com a sua propensão para tudo massificar e tecnificar) com a do *animal laborans* (o prazer como padrão, a felicidade como bem supremo), que se agravou com o actual processo de globalização económica e mundialização política (v.g., Comeliau 2000). Nestes termos, é um processo que não consegue defrontar, em termos politicamente eficazes, a problemática da impossibilidade de se estender a todos os recantos do globo os padrões de consumo típicos dos países desenvolvidos. Pelas mesmas razões os indivíduos que vivem nas sociedades mais ricas, não podendo ignorar as dificuldades e o estado do mundo, integram-nas, todavia, na sua normalidade vivencial, porquanto se trata de indivíduos que vivem objectivamente uma gigantesca hiper-socialização telecomunicativa a nível mundial e local, mas que a negam de um ponto de vista subjectivo. Daí a incapacidade de os movimentos sociais projectarem a sua acção com finalidades amplas, antes se caracterizando por uma espécie de especialização em temas bem definidos (ecologia, feminismo, defesa dos direitos dos animais, etc.).

No plano político, a mundialização caracteriza-se pela crise do Estado-nação. Se é certo que as teorias de Jean Bodin serviram, sobretudo para afirmar um novo recorte da legitimidade absoluta do detentor do poder (ainda que sempre limitado pelo direito natural), a verdade é que consolidaram enormemente a construção do Estado moderno em termos futuros, pois a partir daqui foi possível pensar a identidade política dos povos europeus sem recurso a instâncias teológico-políticas como sucedia com o império. Posteriormente, o quadro de relações internacionais fixado pela Paz de Westphalia (1648) possibilitou uma concepção de Estado-nação como um todo homogéneo. Mais tarde, aliás, já em pleno século XIX, a colonização veio dar mais força à identidade das unidades políticas europeias, em grande parte mediante esquemas ideológicos simplificadores, que não só vieram dar força ao nacionalismo e à convicção de superioridade dos europeus sobre os outros povos, mas também reafirmaram a dimensão “hobbesiana” do Estado, quer na sua organização interna, quer na competição com os demais Estados. Daqui decorre, é importante sublinhá-lo, a dificuldade com que se articula a esfera do direito soberano dos estados com a dos direitos dos povos e a dos direitos humanos.

Hoje, porém, a dinâmica social e económica provocou enorme erosão no Estado-nação. Como diz Habermas (1998), a mundialização económica, tecnológi-

ca, da comunicação, a transnacionalização do capital e o facto de os estados já não possuírem força bastante (ou vontade ideológica) para continuarem as suas políticas macroeconómicas keynesianas, os pesados riscos ecológicos, os problemas geoestratégicos e militares, já não podem ser funcionalmente resolvidos no quadro do Estado-nação, nem das relações bilaterais entre estados. Há, indiscutivelmente, uma quebra da racionalidade antes prevalecente, pois os estados controlavam anteriormente parte das actividades das empresas transnacionais, o que já não pode suceder quando o quadro “nacional” da economia deixou de ser relevante. Muito pelo contrário, o que agora passou a verificar-se foi a extrema fragilidade deste vínculo do passado. De facto, a acção no mercado das grandes empresas transnacionais releva da racionalidade estratégica, embora com efeitos que extravasam claramente a esfera da racionalidade puramente económica. Com efeito, quando as empresas se deslocalizam para países onde os custos de mão-de-obra são mais baixos porque aí a ordem política é omissa quanto aos direitos sociais e económicos, pode dizer-se que a escolha empresarial se situa claramente no âmbito da esfera política. Ora, por isso também os estados acabam, como nota Habermas (2000, 130), por ficar à mercê do mercado ditado pelas empresas transnacionais. Numa interrogação sobre a relação entre a política e o sentido da vida que contribui para fundá-la, o pensador Raimon Panikkar (1999, 60) chama a atenção para o deslize cultural, onde se incluem estes procedimentos empresariais, a que chama o “império tecnocrático”, denunciando a subtileza totalitária infinitamente perigosa que é o projecto de universalização baseado na economia. Após referir a relativa indiferença com que o complexo “científico-tecnocrático” encara o desemprego, diluindo esta tragédia numa linguagem sistémica, chama a atenção para o facto de o trabalho ter perdido por completo o seu carácter fundamentalmente criativo — quando o avanço tecnológico deveria, de acordo com a sua própria linguagem triunfante, permitir uma crescente criatividade! — por causa da sua redução à pura eficácia. Esta ideologia tem, na verdade, uma concepção particular da realidade que suprime, no rolo compressor da violência da razão técnica, todas as outras concepções da realidade. Como acentua Panikkar (1999, 61), há que desconfiar de “qualquer projecto de universalização que pretende conquistar pelo pensamento o que outrora se queria conquistar pelas armas e, hoje todavia, se quer conquistar pela economia”.

No que diz respeito ao Estado, esta violência é muito evidente no facto de a soberania se encontrar esvaziada de substância (Capella 1997; Tassin 2003). O facto de os estados se encontrarem dependentes dos mercados obrigará, evidentemente, a um crescimento das alianças entre estados, ou pelo menos da cooperação multilateral, mas de momento o que sucede é que a concentração de meios financeiros, tecnológicos e telecomunicativos impõe aos estados condições draconianas quanto à sua soberania. Estes passaram a encontrar limitações externas muito grandes em certos âmbitos da sua actuação. A esta nova situação limitativa chama Capella (1997) o soberano privado difuso supraestatal, designação talvez pesada, mas expressiva, porque alude a um ponto fundamental da política mundial: o crescente poder da tecnoestrutura que ocupa lugares cimeiros nas grandes empresas transnacionais, em grandes organismos

de coordenação económica e financeira (como o FMI ou a OMC), em círculos que articulam a comunidade tecnocrata. Esta nova entidade desempenha, realmente, um papel decisor, embora naturalmente se articule com os estados — actualmente frágeis e porosos — no que respeita às regulamentações e políticas instrumentais, pois cabe aos estados (que neste sentido se tornam cada vez mais intervencionistas e inflacionistas, na medida em que desregulam e descodificam cada vez mais, incapazes que são de gerar imagens consistentes de um sistema jurídico) aplicar os princípios mais gerais. Este novo “soberano” tem uma origem privada, não foi eleito, nem é uma instituição de direito internacional, mas pode impor condições no que respeita a fluxos financeiros ou tecnológicos, por exemplo, acentuando ainda mais o neo-feudalismo jurídico propiciado desde há muito pelo conjunto de práticas jurídicas dos grandes agentes económicos transnacionais, independentes dos poderes estatais ou públicos, que dão pelo nome de *lex mercatória* (Lejbowicz 1999; Galgano 2005). Este “soberano” supraestatal difuso beneficia como é óbvio, do facto histórico de o direito internacional ser um direito entre soberanos, logo, um direito débil, que geralmente não podia ultrapassar muito o quadro da negociação ou da guerra. Apresenta, contudo, um ponto fraco, a ausência da legitimidade, sobretudo porque o princípio da legitimidade dinástica, típica do estado absoluto, foi entretanto (sobretudo a partir das três grandes revoluções modernas que fundam o liberalismo: a *Glorious Revolution* de 1688, a Revolução Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789) substituído pelo princípio da legitimidade democrática que passou a soberania para o povo, marcando o início do Estado constitucional democrático. A esta dificuldade não pode responder-se de forma assertiva, erigindo qualquer novo princípio de legitimidade de que, na realidade, a tecnocracia mundial não é detentora, para além do seu estatuto de elite que, no entanto, não apenas é concorrente com outras elites no plano do conhecimento, mas ainda é desprovido de coerência num mundo onde se passa o tempo a exaltar a sociedade de consumo de massas e a soberana liberdade do consumidor. E, no entanto, apesar da ausência de toda a densidade axiológica, passou a fluir de forma massificada e difusa o discurso da “eficácia”, da eficácia tecno-produtiva antes de mais, que coloniza hoje o mundo da vida da sociedade global. Esta eficácia surge como um *Deus ex machina*, como se fosse fonte de um bem essencial intocável que não necessita de ser demonstrado. Ora, a verdade é que a eficácia do industrialismo tem sido grande na exacta medida dos seus gigantescos fiascos, mormente no que toca às catástrofes ecológicas e sociais a que temos vindo a assistir! Mas, então, não estaremos, entretanto, diante de uma radical e insustentável posição do direito que vai promovendo e estimulando uma civilização que, se por todos fosse usufruída, condenaria à extinção a vida no planeta? Não estaremos, assim, perante um direito-aparência, uma pura política do mais forte, um sistema-mundo subterraneamente fundado na violência?

Perante o quadro estatal fixado pelo paradigma moderno, a actual situação continua a não oferecer uma alternativa que permita responder aos dilemas que o próprio pensamento político moderno detectou ao longo da sua evolução. Porque aquilo que está em causa é efectivamente a necessidade de a hu-

manidade encontrar uma saída para o apogeu de um paradigma que, no momento em que canta vitória, começa a perceber que está sozinho num planeta que mostra à sociedade o seu estado de esgotamento. O paradigma moderno é nesta sua versão predadora e “sadeana”, incapaz de reagir com perspectivas de longo prazo, as únicas que podem equacionar o problema da sustentabilidade de uma economia global. Por isso, o seu universalismo, por ser falso, acaba sempre por demonstrar uma tremenda incapacidade para concretizar realmente os princípios que diz defender. De facto, o actual processo de homogeneização a que assistimos é em si mesmo um processo de gestão simplificadora que não pode, naturalmente, corresponder aos imperativos do momento presente. Não se trata, evidentemente, de pugnar por utopias que podem encontrar-se fora dos limites da humana condição. A questão é outra, do que se trata é de tornar possível pensar o que parece impossível de facto realizar. E o primeiro pensamento é assumir que, em pleno mundo interdependente, ou seremos livres em conjunto ou nada será possível. Depois, terá de vir outra constatação: a de que o actual “acosmismo” económico (Tassin 2003, 152 ss., 215 ss.) terá de ser combatido pela edificação de um mundo comum recheado de fraternidade. Falamos de “acosmismo” económico referindo-nos à condição de *animal laborans* a que se encontra reduzida a grande parte da humanidade deste nosso mundo, a esse animal humano cuja vida não se eleva à categoria de existência, perdido que está num ciclo de produção e consumo geralmente despojado de direitos. Esse homem não pode participar na construção de um mundo comum pela simples razão de que não tem mundo da vida onde possa germinar a própria ideia de um espaço público efectivo. Este — que é o desafio de qualquer política, pois só fundando-o os homens passam a ter um mundo comum onde podem conviver as diferentes identidades, onde podem ser vistos como horizonte ético os direitos humanos de que os homens se devem aproximar — está a ser estilhaçado pela lógica predatória da visão estratégico-instrumental do mundo enquanto arena onde se trocam actividades e preocupações humanas por lucros, mercadorias e bens de consumo. E se isso já é o suficiente para colocar a globalização económica fora da ética (como nota Étienne Tassin (2003, 220), o dom permanecerá sempre, de forma irredutível, fora de qualquer lógica de acumulação do capital), pior será se constatarmos que é esta racionalidade que está quase literalmente a devorar os recursos do mundo natural e as populações deles privadas, acabando por destruir o mundo que, no entanto, hospeda e dá sentido à vida. Torna-se, por isso, urgente dar conteúdo político à fraternidade enquanto vínculo que permite unir sentimento e razão, que permite fundar a socialidade na aceitação das diferenças e permitiu que já um Sócrates, beneficiando das consideráveis liberdades concedidas pelo seu *daimon*, pudesse dizer que não era de Atenas, mas do mundo, abraçando o universo como se fosse a sua cidade. Ora, só uma resposta cosmopolítica poderá fazê-lo, quer mediante uma política concertada entre Estados que permita, em nome do interesse comum, gerir o património do planeta, quer pelo combate em prol do estabelecimento de um mundo comum de cidadania dentro de cada estado, de um humanismo cívico que ajude a iluminar os actuais tempos de arcaísmo em que se encontra mergulhado este mundo pla-

netarizado mas ainda não humanizado. Esta planetarização incompleta e anárquica assinala com clareza que de algum modo saiu vitorioso um modelo fundado numa correlação de forças nova, que na sua “macroscopia” não consegue ver os interesses plurais dos povos e das culturas.

O pensador contemporâneo Alain Touraine (2010) sustenta não ser possível uma opção que siga meias medidas e meios caminhos, porquanto o actual paradigma em crise não conseguirá, em caso algum, resolver os grandes problemas sociais e ecológicos da humanidade. Neste sentido, apenas será possível uma saída de raiz, que reequacione os parâmetros básicos do paradigma de racionalidade político-económica introduzindo nos subsistemas do poder e do dinheiro temas morais, sob pena de um profundo retrocesso civilizacional fundado na lei do mais forte. Enquanto assim não for, viveremos em plena distopia dos direitos humanos e da cidadania que, na sua utopia anti-utópica que pretende eliminar as distorções do mercado, devora os direitos humanos das pessoas corpóreas. Neste sentido, tem razão Hinkelammert (2001, 225) quando afirma que as lutas pelos direitos humanos das pessoas são uma espécie de ampliação do *habeas corpus* frente a direitos abstractos de instituições. Para que não desapareça o “status fundacional do cidadão” (Hinkelammert 2001).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 2002. “Quelle autre ‘Mondialisation’?”, *Recherches, revue du MAUSS*. 20: 148-170.
- Abendroth, Wolfgang. 1986. “El Estado del Derecho Democrático y Social como Proyecto Político”. in *El Estado Social*, ed. W. Abendroth, E. Forsthoff & K. Doehring. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales: 11-42.
- Arendt, Hannah. 2006. *Entre o Passado e o Futuro*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Axelos, Kostas. 2001. *Ce Questionnement*. Paris: Ed. de Minuit.
- Barcellona, Pietro. 2003. *Diritto senza Società*. Bari: Dedalo.
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Ética Pós-moderna*. São Paulo: Paulus.
- Beck, Ulrich. 1999. *Que é Globalização?*. São Paulo: Paz e Terra.
- . 2006. *La Sociedad del Riesgo Global*. 2 ed. Madrid: Siglo XXI.
- Belvisi, F. 2007. “La Cittadinanza”. *Le Basi Filosofiche del Costituzionalismo*, ed. A. Barbera, 117 ss. Roma: Bari.
- Bouretz, P. 1996. “Les Promesses du Monde”. *Philosophie de Max Weber*. Paris: Gallimard.
- Capella, J.-R. 1997. *Fruta Prohibida*. Madrid: Trotta.
- Comeliau, C. 2000. *Les Impasses de la Modernité. Critique de la Marchandisation du Monde*. Paris: Ed. du Seuil.
- Costa, P. 2006. *Ciudadanía*. Madrid: Marcial Pons.
- Corsale, M. 1979. *Certeza del Diritto e Crisi di Legittimità*. 2 ed. Milano: Giuffrè.
- Faria, J. E. 1984. *Retórica Política e Ideologia Democrática*. Rio de Janeiro: Graal.

- . 1995. "Democracia e Governabilidade: os direitos humanos à luz da globalização econômica." *Economia e Sociologia* (59): 5 ss. Évora.
- Ferry, J.-M. 1991. *Les Puissances de l'Expérience*. Paris: Ed. du Cerf.
- Forsthoff, E. 1975. *El Estado de la Sociedad Industrial*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Díaz, E. 1972. *Estado de Direito e Sociedade Democrática*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- Galgano, F. 2005. *La Globalizzazione nello Specchio del Diritto*. Bologna: Il Mulino.
- García-Pelayo, Manuel. 1980. *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*. 2 ed. Madrid: Alianza.
- Grossi, P. 2003. *Mitología Jurídica de la Modernidad*. Madrid: Trotta.
- Häberle, Peter. 2003. *El Estado Constitucional*. México: UNAM.
- Habermas, Jürgen. ed. 1978a. *L'Espace Public*. Paris: Payot.
- . ed. 1978b. *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*. Paris: Payot.
- . 1988. *Ensayos Políticos*. Barcelona: Ed. Península.
- . 1997. *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes*. Paris: Gallimard.
- . 1998. *L'Intégration Républicaine*. Paris: Fayard.
- . 2000. *Après l'Etat-nation*. Paris : Fayard.
- Held, D. 1991. *Modelos de Democracia*. Madrid: Alianza Ed.
- Hierro, L. 2001. *Estado de Derecho. Problemas actuales*. 2 ed. México: Fontamara.
- Hinkelammert, Franz. 2001. *El Nihilismo al Desnudo. Los tiempos de la Globalización*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Horkheimer, Max. 1974. *Éclipse de la Raison*. Paris: Payot.
- Julios-Campuzano, A. 2003. *La Globalización Ilustrada*. Madrid: U. Carlos III/Dykinson.
- Küng Hans y Kuschel K.-J. [eds.]. 2006. *Ciencia y Ética Mundial*. Madrid: Trotta.
- Laïdi, Z., [org.]. 1997. *Le Temps Mondial*. Bruxelles: Ed. Complexe.
- Lanceros, P. 2006. "All that is solid. Política(s) de la Globalización". En *La Interpretación del Mundo. Cuestiones para el Tercer Milenio*, ed. Ortiz-Osés, a., Lanceros, P., 11 ss. Barcelona: México, Anthropos- Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa.
- Latouche, Serge. 1989. *L'Occidentalisation du Monde*. Paris: La Découverte.
- . 1995. *La Méga-machine*. Lyon: Parangon.
- . 2001. *La Déraison de la Raison Économique: du délire d'efficacité au principe de précaution*. Paris: Albin Michel.
- . 2005. *L'Invention de l'Economie*. Paris: Albin Michel.
- . 2007. *Petit Traité de la Décroissance Sereine*. Paris: Mille et une Nuits.
- Lejbowicz, Agnes. 1999. *Philosophie du Droit Internationa*. Paris: P.U.F.
- Lombardi Vallauri, L. 1981. *Corso di Filosofia del Diritto*. Padova: CEDAM.
- Offe, C. 1977. *Lo Stato nel Capitalismo Maturo*. Milano: Etas.

- Panikkar, Raimon. 1999. *El Espíritu de la Política*. Barcelona: Herder.
- Paramio, L. 1988. *Tras el Diluvio. La Izquierda ante el Fin de Siglo*. Madrid: Siglo XXI.
- . 2009. *La Socialdemocracia*. Madrid: Catarata.
- Pérez Luño, Antonio. 1999. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. 6 ed. Madrid: Tecnos.
- Pimenta, Carlos. 2004. *Globalização: produção, capital fictício e redistribuição*. Lisboa: Campo da Comunicação.
- Puceiro, Enrique Zuleta. 1987. *Teoría del derecho: una introducción crítica*. Buenos Aires: Depalma.
- Rezende Martins, E. 2002. *Relações Internacionais. Cultura e Poder*. Brasília: IBRI.
- Riccobono, F. 2004. *I Diritti e lo Stato*. Torino: Giappichelli Ed.
- Sanmartín Barros, I. 2007. *Entre dos Siglos. Globalización y pensamiento único*. Madrid: Akal.
- Senarclens, P. 1998. *Mondialisation, Souveraineté et Théories des Relations Internationales*. Paris : A. Colin.
- Soares, R. 1969. *Direito Público e Sociedade Técnica*. Coimbra: Atlântida.
- Tassin, E. 2003. *Un Monde Commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Ed. du Seuil.
- Wagner, P. 1996. *Liberté et Discipline. Les deux crises de la Modernité*. Paris: Métailié.
- Touraine, Alain. 2010. *Après la Crise*. Paris: Ed. du Seuil.
- Zuleta Puceiro, Enrique. 1981. *Paradigma Dogmático y Ciencia del Derecho*. Madrid: Editoriales de Derecho Reunidas.
- . 1987. *Teoría del Derecho*. Buenos Aires: Depalma.