

QUAIS SÃO OS NOSSOS DEVERES EM RELAÇÃO ÀS GERAÇÕES FUTURAS?

RESUMO:

Ao tentarmos determinar o conjunto de deveres que as gerações atuais deverão garantir às gerações futuras, somos confrontados com um paradoxo que nos dá conta de que já não temos as gerações atuais a trabalhar para as gerações futuras, mas antes as gerações futuras como que involuntariamente a trabalhar em nosso benefício. A razão explicativa deste paradoxo resulta do facto de as nossas sociedades viverem sob a égide de um paradigma temporal caracterizado pela vivência exclusiva do presente, sem qualquer relação com o passado nem com o futuro. Este paradigma temporal baseado na absolutização do presente consiste, assim, numa transposição da vivência do tempo urgente dos mercados financeiros para todos os aspetos da vida do Homem contemporâneo que, tendo adotado esta nova condição temporal de *Homem-Presente*, não consegue assumir obrigações para com as gerações futuras. Assim, a proposta que se pretende apresentar vai no sentido de reabilitar a relação do Homem do século XXI com o tempo, particularmente com o futuro, através da construção de um novo paradigma temporal que substitua a vivência do tempo como urgência pela sua vivência como esperança. Será este novo paradigma que permitirá às gerações presentes recuperar o cuidado pelo futuro, através da assunção de quatro deveres fundamentais para com as gerações vindouras: um *dever cívico* de construir para elas uma nova conceção de cidadania ativa, crítica e integradora, centrada na ideia de *bem comum*; um *dever de preparação educacional* das novas gerações, que possa implementar esse novo modelo de cidadania; mas também um *dever de teor político*, capaz de constituir a política como matriz delineadora de projetos de futuro das comunidades e, finalmente, um *dever "orientacional"*, cujo objetivo será alcançar um novo modelo de orientação para as gerações futuras, enquanto grande narrativa integradora que lhes permita perspetivar o futuro como esperança e como projeto.

Quando tentamos determinar o tipo de responsabilidade ou o conjunto de deveres que as atuais gerações devem garantir às gerações futuras, somos desde logo confrontados com um estranho paradoxo, do qual Daniel Innerarity nos dá explicitamente conta quando refere o seguinte: “Inverteu-se aquele assombro de que falava Kant ao notar como era interessante que as anteriores gerações tivessem trabalhado penosamente pelas seguintes. Hoje, pelo contrário, parece que com a nossa absolutização do tempo presente pomos as gerações futuras a trabalhar involuntariamente em nosso benefício.”¹ Desta forma, se a nossa geração pôde contar com um legado fundamental de garantias e de direitos graças ao trabalho das gerações anteriores, que souberam pensar prospetivamente no sentido de garantir a continuidade das gerações futuras, a verdade é que as nossas gerações presentes, além de não revelarem qualquer espécie de preocupação pelas gerações futuras, parecem estar a agir como se o próprio futuro não existisse, vivendo centradas no presente imediato, esgotando-o até à exaustão e sem se darem conta de que tal absolutização do presente, em vez de as centrar numa natural preocupação pelo futuro, está antes a hipotecar o futuro, a gastar antecipadamente recursos e a extinguir direitos que deveriam ser transmitidos para a posteridade, colocando assim as gerações do futuro como que involuntariamente a trabalhar em nosso benefício.

No entanto, quando referimos que vivemos na era da absolutização do presente, em que parece não existir qualquer preocupação com o legado a preservar para as gerações do futuro, convém especificar as causas explicativas deste tipo de traço nas sociedades contemporâneas. Na verdade, o paradigma que subjaz às nossas sociedades marcadas pela absolutização do presente mais não é do que o próprio paradigma do mercado, justamente porque os mercados são, nos nossos dias, os lugares onde o culto do presente, da celeridade e da urgência são cultivados até à incandescência: os mercados estão em perpétuo movimento, vangloriam-se por não terem nenhuma inércia e por fazerem esquecer tanto o passado como o futuro, promovendo a eternidade do presente. Estamos assim, nas nossas sociedades, perante uma generalização do paradigma do mercado a todos os aspetos da vida do Homem contemporâneo que adotou uma forma de se relacionar com o tempo

¹ Daniel Innerarity, *O Futuro e os seus Inimigos: Uma Defesa da Esperança Política*, Alfragide, Ed. Teorema, 2011, p. 23.

marcada pela obsessão com a vivência eterna do presente. Neste sentido, o Homem contemporâneo cortou simultaneamente todas as suas relações com o passado, porque não consegue olhar para trás, obcecado com a vivência exclusiva da urgência do presente mas, acima de tudo, parece ter ferido de morte a sua própria relação com o futuro, já que a vivência obstinada da presentificação absoluta o impede de ter uma visão prospetiva, não conseguindo projetar-se no futuro nem tomar qualquer missão de cuidado pelo mesmo. Assim, como exigir ao Homem contemporâneo, privado de visão perspectiva porque cortou as relações com o passado, mas também privado de visão prospetiva porque cortou toda a relação com o futuro, que possa pensar e preparar o legado das gerações futuras? Tal missão parece ser incompatível com a generalização do paradigma mercantil do culto da presentificação absoluta, em que a lógica do lucro imediato, típica dos mercados financeiros, e a instantaneidade dos meios de comunicação, caracterizados pela circulação rápida da informação, se tornaram numa filosofia de vida para o Homem atual, que vive numa época fascinada pela velocidade e pela aceleração a vários níveis. Desta forma, basta olharmos para alguns dos principais campos das nossas sociedades para nos darmos conta do fascínio que as nossas sociedades têm pela aceleração e pela velocidade do presente imediato: começando pelas inovações tecnológicas e pela rapidez com que são conquistadas, passando pela circulação acelerada de pessoas, bens, informações, energia, serviços, pelas próprias mudanças sociais vertiginosas e até pelo ritmo vital acelerado em que todos nós vivemos, ao querer fazer mais do que o tempo que temos disponível.

Ora é justamente face a esta constatação da velocidade e da vivência exclusivamente centrada no presente por parte das sociedades atuais que autores como Zaki Laïdi identificaram uma nova condição temporal para o Homem ocidental: o *Homem-Presente*.² A figura simbólica do *Homem-Presente* traduz precisamente a forma de estar do Homem contemporâneo, voluntariamente encarcerado no presente imediato, pretendendo abolir o tempo e a morte e buscando um presente eternamente reconduzido. O *Homem-Presente* é também um Homem desiludido com todas as utopias sociais, as quais considera como “ilusões de massas”, tentando compensar essa desilusão por meio de uma recondução eterna do presente, radicalizando ainda

² Cf. Zaki Laïdi, *A Chegada do Homem-Presente ou Da Nova Condição do Tempo*. Lisboa, Ed. Piaget., 2001.

mais a sua necessidade de utopia. Esta recondução eterna do presente urgente é ainda visível num outro aspeto característico das sociedades contemporâneas: o da vida em rede. Viver em rede é justamente a recusa mais veemente das ideias de princípio e de fim. Neste sentido, o *Homem-Presente* vive em rede porque, estando concentrado na absolutização do presente, recusa o passado e o futuro, vivendo permanentemente num conjunto de nós interconectados sem princípio nem fim que constituem os vários tipos de redes que regem a sua vida: desde as redes de comunicação, passando pelas relativas aos fluxos financeiros, até às redes bancárias, ou mesmo as redes de corrupção, de tráfico e de banditismo. Assim, se outrora as sociedades se auto-compreendiam por meio de um relato dos acontecimentos históricos enquanto narração integrada que lhes permitia compreender de onde vinham e para onde caminhavam, articulando o passado com o presente e o futuro, as sociedades da presentificação absoluta, assentes no modelo da rede, centram-se apenas no presente, já que as interconexões das diversas redes que as constituem não têm princípio nem fim. Desta forma, mais uma vez somos confrontados com a incapacidade de as sociedades contemporâneas pensarem um legado para as gerações futuras: na rede dá-se um desvanecimento de toda e qualquer crença no futuro enquanto ponto de fuga capaz de orientar a ação presente em função daqueles que não-de vir. Na rede apenas o presente interessa, com as suas conexões infinitas, com a sua “desespacialização” e o estabelecimento de relações curtas entre pessoas desconhecidas, quando esta forma de perspetivar o tempo não se compatibiliza com a visão do futuro como esperança e como projeto.

Esta ausência de visão prospetiva e de cuidado pelo futuro nas nossas sociedades obcecadas pela absolutização do presente traduz-se também no facto de estarmos perante sociedades onde a noção de *bem-comum* foi substituída pela noção de *cálculo comum*, justamente porque o *bem comum* pressupunha que as gerações do presente trabalhassem na missão conjunta de preparação do futuro, quando o que verdadeiramente acontece é que a transposição do paradigma da urgência dos mercados e da sua lógica mercantilista para todos os aspetos da vida do Homem contemporâneo transforma a preocupação pelo *bem comum* numa preocupação pelo *cálculo comum*, centrada no lucro imediato e sem qualquer preocupação pelo futuro. Em consonância com esta centralidade do *cálculo comum* relativamente ao *bem comum*, e do correspondente predomínio da lógica mercantil do lucro imediato acima

de qualquer preocupação com o planejamento conjunto do futuro está a emergência de um novo paradigma de exercício da cidadania; a *cidadania utilitária*. Para o *Homem- Presente* a cidadania é mais utilitária do que integradora, justamente porque se converteu ao próprio modelo da rede e tornou-se mais num produto do que num valor. O verdadeiro móbil para o estabelecimento da relação de cidadania é assim, justamente, a satisfação de interesses: estamos perante um protótipo de cidadania movida pelo interesse, de acordo com o qual, segundo Zaki Laïdi, “Na ordem expressa «Sede cidadãos» que impõe implicitamente a interiorização de um condicionalismo coletivo, a resposta torna-se cada vez mais «O que é que isso me trará?». Também aqui é o imaginário de mercado que alimenta as representações da cidadania. Esta cunha-se, portanto, cada vez mais com o selo das vantagens concretas que concede. Caso contrário, o indivíduo procura libertar-se dela. Ele faz a secessão.”³ Esta redução da cidadania à lógica do interesse e do lucro faz com que ela seja pensada nos mesmos termos do poder de compra: só há envolvimento cívico mediante a satisfação de algum interesse específico em troca, e sempre no âmbito de uma relação fugaz, que apenas dura enquanto não for plenamente satisfeito o interesse que move essa mesma relação de cidadania.

Mas a generalização do paradigma da absolutização do presente às várias facetas da vida do Homem contemporâneo, e a conseqüente ausência de visão prospetiva e de cuidado pelo futuro nas nossas sociedades fazem sentir as suas conseqüências a um nível muito mais profundo do que à partida poderíamos pensar. A verdade é que as nossas sociedades democráticas do ocidente e as suas instituições políticas estão também irremediavelmente afetadas por este paradigma do presente eternizado. Segundo Daniel Innerarity, “Boa parte dos nossos mal-estares e da nossa pouca racionalidade coletiva provém de que as sociedades democráticas não mantêm boas relações com o futuro. Em primeiro lugar, porque todo o sistema político, e a cultura em geral, se debruça sobre o presente imediato e porque o nosso relacionamento com o futuro coletivo não é de esperança e projeto mas de precaução e de improvisação.”⁴ Ora o que impede justamente que a política se constitua como uma instância capaz de planejar prospetivamente o futuro das comunidades é precisamente a sua sujeição ao paradigma da presentificação absoluta, que faz da política um

³ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 157.

⁴ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 10.

simples instrumento “reparador de avarias”, que se limita a solucionar os problemas do presente sem se constituir como grande matriz configuradora de projetos de futuro para as suas comunidades. Neste âmbito, conseguimos aperceber-nos de que a própria política se encontra profundamente afetada pela extensão do paradigma da urgência mercantil para o interior dos seus próprios domínios: os mandatos políticos são cada vez mais mandatos curtos, pressionados pela urgência das decisões, no âmbito de um exercício prático das funções políticas cada vez mais voltado para as solicitações do presente do que para as grandes missões do futuro. A este respeito Daniel Innerarity refere que “A mais urgente exigência que se impõe às democracias contemporâneas não é acelerar os processos sociais: é recuperar o porvir. Precisamos de voltar a situar o futuro em posição privilegiada da agenda das sociedades democráticas. O futuro deve ganhar peso político.”⁵ E para que o futuro possa ganhar espaço no território da política há que, em primeiro lugar, dar tempo à própria decisão política, porque a boa decisão política exige tempo para ser tomada e só a partir deste pressuposto é que poderá desvincular-se a política do mero estatuto de reparadora de avarias para passar a constituir-se como grande matriz configuradora de projetos de futuro. Assim, se a decisão política é uma decisão lenta, que deverá desvincular-se da mera solução dos problemas fugazes do presente para se centrar nos grandes projetos comunitários do futuro, há que ter em conta que a temporalidade urgente dos mercados e a sua rapidez estão desajustadas daquela que deveria ser a temporalidade ideal da política, que deveria compensar a lentidão das suas decisões com um aumento da sua capacidade prospetiva, em benefício de um melhor planeamento do futuro comunitário. Desta forma, enquanto a política continuar a manter para si a temporalidade urgente dos mercados e a centralidade absoluta no presente e nos seus problemas, ela será sempre uma instância fraca comparativamente a outros poderes que a assediam e a impedem de cumprir a sua missão de planeamento do futuro. Como mais uma vez refere Daniel Innerarity, “(...) a política encontra-se assediada por outras lógicas que lhe reduzem o espaço. A política desvanece-se perante o poder do mediático e do financeiro, dos mercados e da judicialização. A política é fraca perante a poderosa concorrência dos fluxos

⁵ *Ibidem*, p. 29.

financeiros e dos poderes mediáticos (...).”⁶ Assim, completamente subjugada à temporalidade urgente dos mercados e sem qualquer compromisso na concretização de projetos de futuro das suas comunidades, a política é, mais do que nunca, uma instância enfraquecida no mundo contemporâneo, facto que de resto se torna particularmente visível no próprio desinteresse das nossas populações para com a política. Neste âmbito, o *Homem-Presente* é assumidamente um homem que não assume missões cívicas nem políticas, que se desligou da vida pública tendo-se refugiado na sua privacidade. Ele perdeu a sua crença na política da mesma forma que perdeu a crença em todas as grandes narrativas que poderiam conferir sentido à sua forma de estar no mundo, sentindo-se agora completamente desprotegido e incapaz de assumir obrigações para com as gerações futuras, até porque não consegue subtrair-se ao paradigma da absolutização do presente, que se estendeu a todos os aspetos da sua vida e que não o deixa olhar para trás nem planear prospetivamente o seu futuro.

O diagnóstico que traçámos do mundo atual permitiu-nos identificar um conjunto de problemas todos eles derivados do paradigma temporal que rege as nossas sociedades: o paradigma da absolutização do presente, que mais não é do que a extensão do modelo da urgência mercantil a todos os aspetos da vida do Homem do século XXI. Assim, é devido à tentativa permanente de eternização do presente que as nossas sociedades parecem ter perdido a sua capacidade de planear prospetivamente o futuro e de pensar um legado para as gerações futuras. Estamos, desta forma, perante sociedades que, fruto da vivência exclusiva do presente, substituíram o *bem comum* pelo *cálculo comum*, substituíram a *cidadania integradora* por uma *cidadania utilitária* e desvincularam a política da sua tarefa de se constituir como grande matriz configuradora de projetos de futuro, remetendo-a apenas para o mero estatuto de “reparadora de avarias” do presente. Neste sentido, e tendo em conta que o problema central do presente ensaio consiste em tentar definir quais são as nossas obrigações para com as gerações futuras, a tese que aqui se pretende apresentar é a de que o grande projeto a assumir pelas nossas sociedades é a recuperação do cuidado pelo futuro, sendo que tal tarefa pressupõe, evidentemente, um novo paradigma de vivência do tempo: a substituição da vivência do tempo como

⁶ *Ibidem*, p. 157.

urgência, típica do mercado financeiro, pela vivência do tempo como esperança. Será justamente a partir da recuperação do cuidado pelo futuro e da vivência do tempo como esperança que deveremos assumir concretamente quatro deveres fundamentais para com as gerações futuras: um dever cívico, um dever educacional, um dever político e um dever “orientacional” e de sentido. O primeiro destes deveres, de carácter cívico, consistirá em recuperar a noção de *bem comum*, por meio de um novo modelo de cidadania ativa, crítica e integradora; o segundo dever fundamental, de carácter educacional, consistirá em implementar, para as gerações do futuro, um novo modelo educacional que possa servir de suporte e de base à divulgação do modelo de cidadania anterior; o terceiro dever a assumir com as novas gerações, que será essencialmente de teor político, consistirá em constituir a política como matriz configuradora de projetos de futuro e, finalmente, o quarto e último dever fundamental para com as gerações futuras consistirá em recuperar a sua ligação às grandes narrativas integradoras, capazes de conferir sentido à forma de estar no mundo do Homem contemporâneo e das gerações vindouras. Analisemos agora concretamente cada um destes deveres a assumir com as gerações futuras.

Ao estabelecermos como primeira das obrigações a assumir com as gerações do futuro a criação de um novo modelo de cidadania ativa, crítica e integradora, que fomenta nas novas gerações a noção de *bem comum*, que no mundo contemporâneo deu lugar à noção de *cálculo comum*, há que recuperar uma constatação da qual já demos conta: vivemos em plena era da cidadania utilitária, em que os indivíduos só aceitam envolver-se civicamente em troca da obtenção de determinado benefício, enquadrando a cidadania no âmbito da própria relação de mercado, sujeita à lei da oferta e da procura. Trata-se aqui de um entendimento da cidadania nos mesmos moldes do poder de compra, em que a capacidade interventiva dos cidadãos parece ter sido reduzida a uma simples habilidade de comprar e de movimentar interesses. Obviamente que esta forma de exercício da cidadania contrapõe-se totalmente a um modelo de cidadania ativa, crítica e integradora e, ao fomentar a noção de *cálculo comum*, opõe-se totalmente a uma concepção da cidadania centrada no *bem comum*. Neste sentido, a primeira obrigação a assumir com as gerações do futuro será a de lhes inculcar uma noção de cidadania que recupere um conjunto de princípios estáveis e amplamente partilhados pelos membros de um mesmo Estado-nação, havendo toda uma centralização “(...) em torno da ideia de participação política e reforçada pelas

noções de igualdade de tratamento perante a lei e de garantia de um número crescente de direitos sociais”⁷. Só o retorno a estes princípios basilares do conceito tradicional de cidadania, fundada na tentativa de promover o *bem comum* por meio da garantia de um conjunto de direitos fundamentais e da própria igualdade entre os indivíduos conseguirá substituir o modelo de cidadania utilitária, movida pelo interesse, por uma nova forma de exercer a cidadania mais ativa, crítica e integradora e movida por um sentido de pertença à comunidade e de fomento do *bem comum*. Quando nos referimos a um protótipo de cidadania ativa, estamos obviamente a defender que deverão encontrar-se formas de as gerações futuras se envolverem de forma genuína e desinteressada nos assuntos cívicos, ultrapassando o encerramento na esfera da privacidade característico do Homem contemporâneo, e dando lugar a um compromisso com as questões essenciais ao funcionamento das próprias comunidades em que estão integradas. Por outro lado, quando nos referimos ao ideal de uma cidadania crítica, estamos sobretudo a destacar a necessidade de formar cidadãos atentos para com o poder dos mercados financeiros e do seu paradigma temporal da absolutização do presente sobre os vários aspetos das suas vidas. Finalmente, uma conceção de cidadania integradora pressupõe que os seus atores tenham uma formação de base multifacetada, que lhes permita o exercício da sua cidadania no espaço público dando primazia ao benefício comunitário acima do mero interesse individual.

Ao assumirmos como compromisso para com as gerações futuras a promoção de um ideal de cidadania deste tipo somos precisamente conduzidos a assumir um segundo dever que se estabelece como condição da própria efetivação do primeiro, relativo à promoção de um novo ideal de cidadania. Assim, só conseguiremos efetivar um novo modelo de cidadania ativa, crítica e integradora, fundado na própria ideia de *bem comum*, se tivermos a suportá-lo um modelo educativo capaz de formar os futuros cidadãos de acordo com estes pressupostos. Neste sentido, parece-nos que o modelo educativo capaz de criar, nas nossas sociedades dominadas pelos poderes mercantis, um conjunto de cidadãos mais ativos, críticos e empenhados na promoção do *bem comum* deverá ter como base no futuro educacional dos nossos cidadãos a orientação para os valores humanistas. Fundamentaremos esta proposta de uma

⁷Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 152.

educação baseada em valores humanistas na teorização levada a cabo por Hans-Georg Gadamer em torno da defesa da retórica humanista face à ciência moderna. Desta forma, consideramos que esta proposta de um novo modelo educativo deverá passar a alicerçar a formação dos nossos cidadãos nas categorias básicas da tradição Humanista, a partir da sua reinterpretação tal como elas nos são propostas por Gadamer, no sentido de que possam fundamentar um modelo formativo adaptado às necessidades das nossas sociedades. Como sabemos, Gadamer propõe um tipo de educação voltada para os valores humanistas e centrada nos seus conceitos básicos (*formação, senso comum, capacidade de juízo e gosto*). Toda a nossa análise irá agora prosseguir no sentido de sugerir uma reinterpretação destes conceitos que, enquanto pilares do Humanismo, podem constituir-se como a base de um novo modelo formativo para os indivíduos das nossas democracias liberais, completamente dominados pela lógica do lucro e do interesse, típica dos mercados financeiros.

Assim, o primeiro pilar de uma educação humanista deverá ser, segundo Gadamer, o próprio conceito de *formação*. Este conceito é apresentado pelo autor nos seguintes termos: “A formação integra (...) não apenas a maneira humana de aperfeiçoar as suas aptidões e faculdades. O ressurgimento desta palavra desperta, mais do que isso, a antiga tradição mística, segundo a qual o homem traz na sua alma a imagem de Deus a partir da qual ele foi criado, e tem de desenvolvê-la em si mesmo (...). A formação como elevação à universalidade é pois uma tarefa humana. Exige um sacrifício do que é particular em favor do universal. (...) salienta-se como uma característica da formação o manter-se aberto para o diferente, para outros pontos de vista mais universais.”⁸ A partir do texto gadameriano conseguimos compreender que a verdadeira educação humanista, perspectivada a partir deste conceito de *formação*, começa por consistir não só num aperfeiçoamento das aptidões humanas mas, acima de tudo, no desenvolvimento da capacidade de abertura ao universal e a pontos de vista diferentes. Neste âmbito, e tentando transpor a proposta gadameriana para o novo modelo educativo que deverá ser desenvolvido para as gerações futuras, todo o desenvolvimento de uma nova cidadania mais ativa, crítica e integradora terá de passar por um tipo de formação abrangente, que contemple uma pluralidade de áreas do saber e da realidade, e distanciada de qualquer modelo redutor, que baseie a

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, pp. 38-48.

formação do indivíduo no cultivo único e exclusivo de uma determinada área. Neste sentido, uma educação humanista caminha em sentido diametralmente oposto a qualquer modelo de formação unilateral e redutora, controlada por agentes económicos que usurpam para si o papel de agentes educativos como forma de incutir nas populações os seus interesses do mercado. Depois, desenvolvendo nos futuros cidadãos a abertura a pontos de vista diferentes, talvez seja possível conceber uma participação mais ativa dos cidadãos nos assuntos públicos, fomentando a sua intervenção em processos deliberativos dos mais variados âmbitos. Será também com base nesta formação integral e universal dos indivíduos que, a longo prazo, a cidadania utilitária, baseada no desenvolvimento de relações humanas fundamentadas no interesse, será substituída por um modelo de cidadania integradora, capaz de se subtrair à filosofia unilateral e fragmentária das redes mercantis.

Se atendermos ao segundo pilar da educação humanista proposto por Gadamer, este centra-se no desenvolvimento do conceito de *senso comum*. Segundo o próprio autor, o *senso comum* refere-se “(...) não somente àquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas, ao mesmo tempo, ao senso que institui a comunidade.”⁹ Salienta-se, a este respeito, que a fundação da comunidade se faz precisamente sobre as bases de um sentido de justiça e de trabalho em prol do *bem comum*. Neste sentido, o verdadeiro modelo educativo para formar os cidadãos numa época dominada pelos poderes de mercado deverá, acima de tudo, fomentar nas populações o sentido de pertença à comunidade. Assim, este novo modelo educativo que deverá emergir nas nossas sociedades deverá aproximar-se do desenvolvimento de um saber prático, de uma *phronesis* que se traduza na capacidade de considerar sempre o *bem comum* em todas as situações em que tenha de se optar entre o conveniente e o inconveniente. Esta *phronesis* não será assim “(...) simplesmente uma astúcia prática nem uma capacidade prática de adaptar-se. A sua distinção entre o conveniente e o inconveniente implica sempre uma distinção entre o que está bem e o que está mal, e pressupõe com isso uma atitude ética que se mantém contínua.”¹⁰ Neste sentido, o novo cidadão deverá desenvolver, por via de uma educação de teor humanista, um sentido prático que lhe permita distinguir, nas

⁹*Ibidem*, p. 50.

¹⁰*Ibidem*, p. 52.

escolhas que faz, entre aquilo que é conveniente ou inconveniente, bom ou mau, não em função do seu interesse pessoal mas em função do bem da comunidade.

O terceiro pilar de uma educação humanista concebido por Gadamer é o da capacidade de *juízo*. Neste âmbito, este autor considera que “A razão sã, o senso comum, aparece sobretudo nos juízos sobre o justo e o injusto, o correto e o incorreto. Aquele que possui um juízo sã não está simplesmente capacitado para julgar o particular segundo pontos de vista gerais, mas sabe também aquilo que realmente importa, isto é, vê as coisas a partir de pontos de vista corretos, justos e sãos.”¹¹ Para Gadamer, esta capacidade não é tanto uma atitude mas mais uma exigência que se deve colocar a todos, tendo em conta que a faculdade de julgar sobre o justo e o injusto deverá ser direcionada em proveito do *bem comum*. Daí que os conceitos de *senso comum* e de *juízo* apareçam intrinsecamente ligados. Se tentarmos agora transpor os ideais subjacentes a esta capacidade de *juízo* enquanto máximas que possam auxiliar na construção de um novo paradigma educativo para as nossas gerações do futuro, será fácil de depreender que qualquer modelo educativo com vista à produção de cidadãos mais ativos, críticos e integrados deverá empenhar esforços no sentido de que os indivíduos desenvolvam uma capacidade de ajuizar com sensatez perante as diversas situações, e também um conjunto de aptidões deliberativas que lhes permitam ponderar as diversas opções a partir de pontos de vista moral e eticamente corretos, justos e sãos. Em termos práticos, esta capacidade de juízo, concebida nestes moldes, deverá auxiliar os indivíduos numa correta ponderação acerca dos diversos assuntos públicos.

O quarto e último conceito no qual Gadamer faz basear a sua defesa de uma educação humanista é o conceito de *gosto*. Destaca-se que a utilização gadameriana deste conceito distingue-se claramente do seu uso kantiano, tendo em conta que é dotada de um sentido moral e não tanto de um sentido estético. Trata-se, na aceção que Gadamer lhe dá, da defesa de um ideal de Humanidade autêntica e de um triunfo da espiritualização sobre a animalidade. Neste âmbito, o homem culto ou, se quisermos transpor isto para a nossa terminologia de análise, podemos falar no bom cidadão, é aquele que sabe fazer as suas escolhas com superioridade e consciência, para o seu próprio bem e para o da sociedade. Por meio deste conceito, Gadamer

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

difunde todo um ideal de uma sociedade cultivada, onde se salienta que “O gosto não representa apenas o ideal que ergue uma nova sociedade, mas sob este ideal, (do bom gosto) ergue-se pela primeira vez aquilo que receberá o nome de «boa sociedade». Esta já não se reconhece nem legitima por nascimento ou por estatuto mas fundamentalmente apenas pela comunidade dos seus juízos, ou melhor, pela sua decisão de ser uma sociedade erguida por cima da estupidez dos interesses e da privacidade das preferências, em nome da pretensão de julgar.”¹² Assim, todo o ideal de formação que aqui se pretende divulgar para a educação dos indivíduos no futuro prende-se, em última análise, com a defesa de um triunfo da espiritualização sobre o interesse pessoal ou material, o que no fundo presidirá à construção de uma sociedade erguida sob uma comunidade de juízos dos indivíduos que a constituem e que são capazes de se situar acima das suas preferências individuais nos seus julgamentos. Neste âmbito, Gadamer considera que “Aquele a quem o injusto repugna como sendo um ataque ao seu gosto, é também o que possui a mais elevada segurança na aceitação do bom e na recusa do mau (...).”¹³ Assim, para Gadamer é uma questão de gosto a nossa capacidade de escolher entre o que é bom ou mau, situando os nossos interesses pessoais abaixo do bem comum.

Se agora tentarmos aferir, a partir dos quatro conceitos fundamentais da educação humanista propostos por Gadamer, as principais características a desenvolver num novo projeto educacional que seja capaz de formar cidadãos mais críticos, ativos e responsáveis para com o seu papel cívico, conseguimos obter uma visão panorâmica do novo modelo educacional necessário para as gerações do futuro. Neste sentido, o conceito de *formação* propõe-nos como traço essencial um tipo de educação diversificada e capaz de proporcionar uma formação integral dos indivíduos. Será a partir desta formação integral que o futuro cidadão deverá ser capaz de desenvolver um pensamento crítico para com o domínio dos poderes de mercado e uma abertura a pontos de vista diferentes e universais, o que será indispensável para dotá-lo de todo um conjunto de ferramentas essenciais para a sua participação nos assuntos e deliberações públicas. Se atendermos ao conceito de *senso comum* proposto por Gadamer, este deverá ser transposto para um novo modelo educacional capaz de formar os indivíduos dotando-os de um sentido de responsabilidade pelo

¹²*Ibidem*, pp. 67-68.

¹³*Ibidem*, p. 72.

bem comum, o qual deverá ser colocado sempre acima dos seus interesses pessoais; neste âmbito, uma educação voltada para a sensibilização do indivíduo para a noção e a importância da ideia de *bem comum* opõe-se a modelos de educação promotores do sectarismo e da fragmentação. Relativamente ao conceito de *juízo*, este implica, na formação de um novo modelo educacional, que o futuro cidadão seja dotado de um sentido de justiça que lhe permita julgar todas as situações a partir de pontos de vista justos, corretos e sãos. Esta capacidade será essencial ao futuro cidadão, no sentido de o tornar capacitado à intervenção pública nos debates sobre matérias de fundamental importância, em que deverá ser capaz de julgar corretamente antes de agir, e fazê-lo dando sempre primazia ao *bem comum*. Finalmente, o conceito de *gosto* visará, neste novo modelo educativo, dotar o indivíduo de um sentido moral, que em todas as suas atuações faça triunfar a espiritualização e os princípios éticos sobre a animalidade e o interesse pessoal. Ao tomar estes quatro pressupostos educacionais como base de um novo modelo formativo para as gerações futuras, estaremos a assumir a obrigação de constituir para elas um novo futuro civilizacional e um novo compromisso cívico, capaz de ultrapassar a lógica instrumentalizadora do presente imediato (tipicamente mercantil) por meio de uma lógica de cuidado pelo futuro e construtora de esperança coletiva.

O terceiro dever que devemos assumir com as gerações do futuro é de teor substancialmente político. Neste âmbito, a análise que levámos a cabo da política e das suas instituições na atualidade deu-nos conta de que a sua sujeição ao paradigma da absolutização do presente furtou a política daquela que deveria ser a sua missão fundamental: a de se constituir como grande matriz delineadora de projetos de futuro. Em vez disso, a concentração exclusiva no presente imediato faz da política dos nossos tempos um simples mecanismo de reparação de avarias. Neste sentido, uma das obrigações primordiais a assumir com as gerações futuras deverá passar, obrigatoriamente, por uma reconfiguração das instituições políticas, por forma a substituir a lógica do presente imediato e da urgência mercantil pelo compromisso com os projetos de futuro.

Ora defender que a política se deve subtrair à mera gestão do presente para se centrar no futuro implicará, em primeiro lugar, que se conceba um novo papel para o Estado, já não tanto exercido de uma forma transcendente à sociedade, como se se tratasse de um poder soberano, mas antes num sentido imanente à própria sociedade

civil, como seu regulador e, sobretudo, como regulador dos próprios mercados que hoje em dia subjagam os Estados porque estes necessitam do seu financiamento. Assim, recuperando para o Estado um papel mais ativo na regulação dos mercados, a partir da sua própria imanência à sociedade civil, poderá viabilizar-se uma nova forma de subtrair a política do presente e de a constituir como matriz delineadora de projetos de futuro, começando pela própria tarefa de supervisão dos mercados para que estes não imponham a sua lógica a todas as áreas da vida do Homem contemporâneo. Uma tal renovação da política constituirá, nas palavras de Daniel Innerarity, “(...) uma radical evolução da política, que já não intervém na sociedade mediante uma legislação soberana, antes procura coordenar os interesses por meio do governo contextual.”¹⁴ Esta governação contextual trata-se de uma governação em que o Estado rentabiliza a sua posição de imanência nas sociedades colocando-a ao serviço de uma supervisão das redes mercantis, em vez de se subjugar a elas.

Neste âmbito, salienta-se que o controlo e a subserviência dos Estados relativamente aos mercados começou justamente quando os Estados se demitiram da tarefa de controlar a esfera mercantil e financeira. Como mais uma vez refere Daniel Innerarity a respeito da subserviência estatal aos mercados: “Nada disso teria acontecido se ao mesmo tempo não tivesse havido um abandono de responsabilidade por parte dos Estados, dos bancos centrais e das instituições financeiras mundiais, nas suas dimensões de antecipação da crise, na sua função pedagógica em relação à cidadania e na sua capacidade de regulação dos mercados financeiros.”¹⁵ Desta forma, recuperando o papel estatal na supervisão da esfera mercantil, o Estado conseguirá antecipar o futuro, agir prospetivamente e exercer o seu papel muito para além das funções de mero “reparador de avarias” que lhe tinham sido confinadas aquando da sua sujeição ao paradigma da absolutização do presente. Neste sentido, por meio do controlo dos mercados, o Estado conquista para si todo um conjunto de funções que farão dele uma verdadeira matriz construtora de projetos de futuro, com base naquilo que Daniel Innerarity chama de “*responsabilidade infra-estrutural*” e que basicamente consiste em “(...) disponibilizar infra-estruturas, gerir riscos coletivos, diminuir a incerteza e gerar confiança coletiva por meio de procedimentos de

¹⁴ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 95.

¹⁵ *Ibidem*, p. 88.

supervisão e em possibilitar a construção cooperativa do bem comum.”¹⁶ Obviamente que todas estas novas funções previstas para o Estado, que o redirecionam do presente para o futuro, conseguirão a longo prazo instaurar também uma nova visão da própria esfera financeira e mercantil, em que ela deixe de ser percebida “(...) como um reino de poderes incontroláveis, mas sim como um processo civilizatório feito pelos seres humanos, no qual nos encontramos perante processos que se subtraem ao nosso domínio mas que podem ser parcialmente regulados.”¹⁷ A partir daqui conseguimos aperceber-nos de que a regulação dos mercados no futuro não deve ser feita a partir de uma lógica soberana, baseada no domínio, mas antes a partir de uma lógica reguladora, substituindo o exercício de uma responsabilidade executiva, tipicamente soberana, por uma *responsabilidade infra-estrutural*, que situa o Estado a partir de uma posição de imanência à sociedade civil e aos poderes mercantis, levando a partir daí a cabo a sua regulação.

Neste sentido, o tradicional modelo soberano dos Estados, que os despojou completamente do seu poder e acabou por os sujeitar às leis e ao controlo dos mercados, não permitirá a constituição da política como matriz configuradora de projetos de futuro. Mas, se os Estados aceitarem que o seu poder soberano se desvaneceu e rentabilizarem a sua imanência à sociedade civil e aos mercados para os regularem, esta poderá constituir-se como a verdadeira forma de voltar a política e as suas instituições para o cuidado pelo futuro. Neste âmbito, a figura do Estado controlador, no sentido soberano, não é necessariamente o rumo certo a tomar pela entidade estatal. A lógica estará precisamente no movimento contrário pois, tal como refere Innerarity, “O Estado pode reduzir as suas ações se desse modo as otimizar. A retirada do Estado de determinados âmbitos só se justifica em ordem a um melhor cumprimento das suas responsabilidades de configuração.”¹⁸ É assumindo estas novas responsabilidades de configuração das sociedades que o Estado deixará de ser um mero gestor de crises para passar a ser um “planificador” do futuro, antevendo as crises e agindo preventivamente no sentido de as evitar, por meio de uma supervisão da esfera dos mercados. Esta capacidade de planificação do futuro e de prevenção das crises possibilitará que os Estados, em vez de se sujeitarem às leis selváticas dos

¹⁶*Ibidem*, p. 95.

¹⁷*Ibidem*, p. 96.

¹⁸*Ibidem*, p. 100.

mercados, trabalhem no sentido de os fiscalizar e, acima de tudo, no sentido de contrariar a absolutização do presente por meio de um exercício de responsabilidades contra-cíclicas. No fundo, regulando a esfera mercantil, os Estados conseguirão impor a temporalidade própria do político sobre a temporalidade dos mercados, e com isso ganhar tempo para as decisões políticas e para as deliberações que as antecedem. Em termos práticos, a França dos anos 80 já tentou uma iniciativa semelhante a esta quando o Estado francês monopolizou o financiamento das empresas e consolidou laços entre os governos e os bancos no sentido de que estes nunca ficassem sem liquidez. Estas e outras medidas fizeram na altura prevalecer o Estado francês sobre os mercados e de uma maneira geral, nesta altura, todo o esforço dos bancos centrais no sentido de possuir reservas de câmbio superiores às dos mercados permitiu fazer face à especulação monetária. Ora será precisamente um papel deste tipo que os Estados têm de recuperar nos nossos dias, de forma a que o seu restabelecimento do controlo dos mercados lhes permita interferir diretamente com elementos como as taxas de câmbio, as taxas de juro e a política económica, tendo em conta que foi da renúncia do controlo destas esferas que resultou a sua entrega aos poderes de mercado e todo um processo de enfraquecimento em que “(...) de vigilante dos mercados, o Estado tornou-se um ator vigiado por eles.”¹⁹ É justamente esta tarefa de vigilância que é necessário recuperar.

O quarto e último dever a assumir para com as gerações futuras diz respeito à própria necessidade de recuperação das grandes narrativas integradoras enquanto modelos de orientação das ações humanas. A este nível, a nossa análise permitiu dar-nos conta de que a sujeição ao paradigma da absolutização do presente no mundo contemporâneo fez decair as grandes narrativas integradoras enquanto modelos configuradores de sentido para os indivíduos. No entanto, tal como refere Daniel Innerarity, “À força de se explicar que «as grandes narrativas» morreram, o lugar delas foi ocupado pela defesa dos «direitos adquiridos»; o vazio deixado pela imaginação do futuro foi preenchido pela preocupação do instante; e onde não se prepara o futuro a política limita-se a gerir o presente.”²⁰ Portanto, o mundo contemporâneo sofre não só dos males decorrentes da sua inépcia no planeamento do futuro, como também de uma profunda incapacidade de olhar para o passado e de se guiar pelas grandes

¹⁹ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 189.

²⁰ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 12.

narrativas integradoras que outrora norteavam as ações humanas. Ora é precisamente esta má relação genérica do homem contemporâneo com o tempo que faz dele um homem sem ponto de vista, precisamente porque a sua exclusiva centralização na absolutização do presente, no tempo urgente dos mercados, o fez perder a vontade de planejar o futuro, mas também a capacidade de olhar para o passado. Assim, como a centralização no presente não deixa o homem fixar-se, então é justamente a ausência de perspectiva e de prospetiva que deixa o Homem contemporâneo sem qualquer ponto de vista. Como refere Zaki Laïdi a este respeito: “O que é um Homem sem ponto de vista? É um homem privado de distância simbólica entre o seu ser e o mundo. É um homem cujo ser que está no mundo se teria transmutado em vontade «de estar no mundo», como se temesse ser arrancado ao mundo pela violência do tempo, como se a concretude da sua pertença ao mundo já não estivesse assegurada.”²¹

É justamente esta inexistência de um ponto de vista para o Homem contemporâneo, simultaneamente desvinculado do passado e do futuro, que nos faz também perspectivá-lo como um ser sem identidade, tendo em conta que esta última resulta da capacidade de manutenção de si ao longo do tempo, e alguém que vive única e exclusivamente centrado no presente, sem passado nem futuro, nem sequer se coloca a si próprio a hipótese de construir a sua identidade ao longo do tempo. Ora sem manutenção ao longo do tempo, também não faz sentido guiar as suas ações pelas grandes narrativas integradoras, que pressupõem a unidade temporal entre passado, presente e futuro. Como já tivemos oportunidade de dar conta, foi justamente esta unidade temporal que o modelo da rede, no qual se baseia a vida do Homem contemporâneo, veio destruir: a vida em rede é fruto da sujeição à lógica da absolutização do presente, a negação simultânea dos laços com o passado mas também dos laços e do compromisso com o futuro. O resultado prático mais imediato desta negação simultânea do passado e do futuro e da centralização exclusiva no presente absolutizado são as nossas sociedades globalizadas. Uma sociedade globalizada vive, precisamente, sem apego às grandes narrativas integradoras, como que estagnada na vivência urgente do presente, que não lhe deixa constituir o seu próprio relato de sentido. É por isso que, numa sociedade globalizada, o domínio do poder económico nos espaços nacionais uniformiza-os numa narrativa homogénea e

²¹ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 245.

impede as sociedades políticas nacionais de produzir as suas próprias histórias, ou seja, as suas próprias narrativas integradoras. Assim, a uniformidade do tempo dos mercados e do seu presente absolutizado, que é justamente o tempo da globalização e da vida em rede, faz com que as “histórias nacionais” sejam cada vez menos identificáveis e separáveis – todos os países parecem guiar-se por uma única narrativa globalizante e uniforme que, em vez de conferir sentido à sua vida em comunidade, os une num mesmo impacto das crises económicas e financeiras mundiais, em que tudo o que afeta económica e financeiramente um determinado contexto rapidamente afeta, fruto da sua propagação por meio da rede, muitos outros contextos geográficos. Como refere Zaki Laïdi a este respeito: “(...) existe um número crescente de acontecimentos, cujas consequências estão geograficamente cada vez mais afastadas do local onde se iniciaram. Basta ver o exemplo das crises financeiras que se propagam da Ásia até à América latina. Esta vulnerabilidade no mundo suscita, evidentemente, reações de recesso, bem como «discursos de vedação» simbólica.”²² Assim, o relato mundial, contrariamente aos relatos nacionais enquanto narrativas configuradoras de sentido para os diversos povos, constitui-se como uma perigosa uniformidade que fragiliza em simultâneo vários contextos sócio-geográficos, em vez de constituir para eles guiões de ação capazes de dar sentido aos seus projetos de futuro. Aliás, nas sociedades globalizadas da absolutização do presente nem sequer poderá constituir-se de forma viável qualquer projeto de futuro, tendo em conta que estamos perante sociedades que recusam projetar-se no futuro precisamente porque recusam constituir-se segundo a ideia de fim. Tal como refere Zaki Laïdi a este respeito, “O relato tentava vencer a aporia do tempo ao «inventar uma história». O tempo mundial quer vencê-la, destruindo o tempo. Uma vez que ele não conhece senão o presente e só assegura a sua sobrevivência alargando-se a um número crescente de «núcleos de ligação», a rede torna-se a metáfora viva de sociedades que recusam constituir-se segundo a ideia de um fim, e, portanto, a ideia da morte.”²³ Ora é justamente neste ponto que nos parece essencial dar conta que esta crise das grandes narrativas de sentido nas nossas sociedades não poderá conhecer qualquer solução enquanto o Homem contemporâneo olhar para o tempo como um inimigo a destruir. Tal como refere novamente Zaki Laïdi, “O relato propõe uma génese, um percurso e, portanto, um fim.

²²*Ibidem*, p. 160.

²³*Ibidem*, p. 161.

A rede só adquire sentido à custa de uma rejeição de tais vedações. O seu sucesso reside na sua capacidade de se emancipar do nó que a criou ao se desmultiplicar. É aqui que se deve introduzir a noção de rede, enquanto identidade narrativa do tempo mundial.”²⁴ Estamos assim perante sociedades que, vivendo o tempo presente com urgência, alimentam-se da recusa da ideia do fim e da morte e, por isso, vivem obcecadas com a tentativa de matar o tempo. Contrariamente a este modelo, a vida a partir da identidade das grandes narrativas seria uma vida configurada de sentido e com uma visão integrada do tempo na unidade de um princípio, um meio e um fim.

Ora a partir da análise que levámos a cabo, conseguimos agora depreender que temos para com as gerações futuras a obrigação de recuperar a unidade de sentido temporal entre passado, presente e futuro, sabendo de antemão que tal só será possível ultrapassando a uniformidade dos discursos da globalização e voltando a dar espaço à constituição de narrativas integradoras de sentido por parte dos diferentes povos e nações. Assim, a vida do Homem contemporâneo deverá desvincular-se do modelo da rede e do conjunto de nós interconectados sem princípio nem fim e passar a reger-se por relatos que facultem aos indivíduos uma auto-compreensão e a construção de uma identidade e de um sentido de pertença relativamente à sua própria comunidade. As próprias sociedades ocidentais que vivem sobre o teto político do Liberalismo parecem, mais do que nunca, necessitar de um relato integrador que confira sentido à sua especificidade política e solucione a radical crise em que estão mergulhados os modelos liberais desde que, na ânsia de combater a associação histórica entre o poder e a dominação, depuseram o modelo do Estado soberano e entregaram os cidadãos a um conjunto de poderes amplamente indeterminados (como o poder dos mercados ou da propaganda), mas mais dominadores do que o próprio Estado soberano alguma vez o foi. Assim, o que parece faltar às nossas democracias liberais é justamente um relato que funcione como uma narração suscetível de organizar a conduta destas sociedades e de dar forma à passagem do tempo, mostrando por que razão as coisas acontecem e quais as suas consequências. Não devemos também descurar que a unir as grandes narrativas integradoras que possam surgir deverá estar, mais uma vez, a ideia de *bem comum*. Esta recuperação do relato em torno da ideia de *bem comum* permitirá um novo

²⁴*Ibidem*, p. 161.

enraizamento aos habitantes das nossas democracias liberais: cada um poderá passar do mero enraizamento em si próprio (característico da vida em rede) para o enraizamento na vida comunitária e na promoção do seu bem-estar.

Sendo assim, só a recuperação do relato centrado no *bem comum* poderá trazer uma nova esperança para as populações, angustiadas com a ideia de estarem perante o fim da História devido aos efeitos negativos da globalização. Neste sentido, se as nossas sociedades globalizadas parecem ter-se baseado num modelo civilizacional falhado, o facto de estarmos a ser confrontados com o fim de uma determinada concepção da História poderá ser justamente o significado do começo de uma nova era em que o fim de um certo tipo de relato pessimista poderá ser a hipótese de início de um outro tipo de relato, mais otimista. Como refere a este respeito Daniel Innerarity, “Suponhamos que efetivamente os grandes relatos que construíam e ordenavam a nossa experiência estão esgotados. Isto pode ser algo mais libertador do que limitante, dado que as grandes narrativas também continham os seus próprios fatalismos. Talvez nesse lugar vazio se inaugure uma nova possibilidade.”²⁵ Assim, ver o futuro a partir desta ótica do *bem comum* é vê-lo essencialmente como esperança, o que implica todo um novo relato em que o futuro e o sucesso dos seus projetos já não sejam avaliados apenas a partir do horizonte do crescimento económico, da expansão dos mercados e da quantidade de avanços tecnológicos. Depois, construir o futuro a partir de um novo relato centrado no *bem comum* “(...) supõe a existência de um horizonte de sentido comum e de significações comuns. O mundo comum remete, então, para a ideia de uma comunidade forte. (...) O mundo em comum é um espaço interativo onde o homem procura concretamente um lugar.”²⁶ Será precisamente este novo lugar, pleno de novas significações e unificado a partir de um mesmo horizonte que as nossas democracias liberais deverão procurar construir por meio de um novo relato capaz de dar sentido pleno à vivência do tempo do Homem contemporâneo e das gerações vindouras.

Ora tendo-se iniciado o presente ensaio com a constatação de que as nossas gerações presentes parecem não conseguir assumir qualquer espécie de dever com as gerações futuras, fruto da sua integração num paradigma temporal baseado na absolutização do presente, sem qualquer preocupação perspectiva ou prospetiva, todo

²⁵ Daniel Innerarity, *Op. Cit.*, p. 154.

²⁶ Zaki Laïdi, *Op. Cit.*, p. 246.

o percurso argumentativo que seguimos deu-nos conta de que o grande projeto das gerações atuais em prol das gerações futuras deverá consistir na construção de um novo paradigma temporal que, substituindo a vivência do tempo como urgência pela sua vivência como esperança, possa recuperar o cuidado pelo futuro e, a partir daí, empenhar-se na garantia de quatro deveres fundamentais para as gerações futuras: um *dever cívico*, um *dever de preparação educacional*, um *dever político* e um *dever "orientacional"*. Mais do que uma imposição do cuidado pelo futuro às gerações atuais, estamos, por meio da assunção destes quatro deveres fundamentais, a fazer um convite à renovação profunda das nossas sociedades, para que se envolvam na missão conjunta de construir uma nova cidadania, um novo modelo educativo, uma nova prática política e um novo modelo de orientação global para as gerações do futuro. Só reconstruindo e reconfigurando a forma de estar-no-mundo do *Homem-Presente*, por meio da assunção destes quatro deveres fundamentais, conseguiremos transformá-lo num *Homem-Prospectivo*, capaz de tomar a seu cargo a missão de cuidar das gerações vindouras. Este *Homem-Prospectivo* será aquele que preparará para aqueles que o irão suceder um novo modelo de viver a cidadania, de forma ativa, crítica e integradora, um novo modelo educativo assente numa formação diversificada, na assunção da responsabilidade pelo *bem comum*, na capacidade de ajuizar a partir de pontos de vista justos, corretos e sãos e no triunfo da espiritualização e dos princípios éticos sobre a animalização e o interesse pessoal. Será ainda este *Homem-Prospectivo* que irá assumir a missão de constituir a política como matriz configuradora dos projetos de futuro das comunidades humanas e que irá construir um novo modelo de orientação global, uma grande narrativa de sentido a partir da qual as gerações futuras possam guiar as suas ações, compreendendo a sua integração na unidade temporal completa de passado, presente e futuro. Será este o legado que as nossas gerações devem preparar para as gerações vindouras, redirecionando o seu futuro para a esperança e convidando-as a assumir também elas o projeto de preparar, para aqueles que lhe irão suceder, um novo projeto e um novo legado, capaz de dignificar a herança do passado, de atingir as metas do presente e de traçar novos desafios para o futuro.