

Crise e Imaginários Sociais

Crisis and Social Imaginaries

Manuel Alves de Oliveira
Universidade de Santiago de Compostela
alvesoliveira@netvisao.pt

Resumo:

Com o presente trabalho pretende-se demonstrar como o imaginário da crise actual suscita atitudes e comportamentos de “submissão” perante lógicas de dominação naturalmente aceites. Explicita-se como simulacros mediatizados suscitam a inevitabilidade de um pensamento único e que a submissão a essa inevitabilidade desvirtua a própria ideia de crise. E, finalmente, como uma crise poderia constituir oportunidade e sentido de futuro.

Palavras-Chave: Crise, Paradigma, Desigualdade, Paradoxo, Imaginário

Abstract:

The present work aims to demonstrate how the imagery of the current crisis raises attitudes and behaviours of “submission” before naturally accepted logics of domination. It explains how mediated simulacra raise the inevitability of a sole way of thinking and that submission to this inevitability undermines the very idea of crisis. And finally, as a crisis could mean an opportunity and sense of future.

Keywords: Crisis, Paradigm, Inequality, Paradox, Imaginary

Introdução:

Em “A Viagem na Irrealidade Quotidiana”, Umberto Eco, a propósito da tão propalada “crise da razão”, escreveu:

O uso indiscriminado do conceito de crise é um caso de cãibra editorial. A crise vende bem. Nos últimos decénios assistimos à venda da crise da religião, do marxismo, da representação, do signo, da filosofia, da ética, do freudismo, da presença e do sujeito (transcuro outras crises de que não percebo profissionalmente mesmo que as sofra, como a da lira, da habitação, da família, das instituições e do petróleo). De onde a conhecida piada: «Deus morreu, o marxismo está em crise e também eu não me sinto lá muito bem.» (Eco, U. 1986, 111).

Volvidos mais de trinta anos sobre a afirmação, é nosso entendimento dever retomá-la pela sua, ainda, actualidade e pertinência.

Vivemos um tempo que todos, sobretudo no Ocidente, apelidam de crise. A crise associa-se, ao nível mais elementar do senso comum, à ideia de mudança, de instabilidade, de devir. Neste sentido elementar estamos sempre em crise, porque, sobretudo nos últimos decénios, a mudança e o devir são o nosso modo de ser “natural”. Basta que sejamos confrontados com as novidades constantes das tecnologias, das leis, dos costumes e hábitos, para entendermos a dificuldade de equilibrar a identidade com a inovação. Temos como dado óbvio e adquirido, e do senso comum, que esta crise de que tanto falamos é sobretudo económica e financeira, com implicações sociais, políticas, culturais, comunicacionais. Pelo menos, é o que se nos afigura como relevante neste imaginário colectivo, e que provoca pensamentos quase consensuais, atitudes de consentimento ou mesmo de submissão, inevitabilidades, um “ter de ser” contra o qual nada ou pouco se pode fazer, mas que suscitam questões de legitimação e das weberianas “crenças” na legitimidade e consequentes modos de submissão e dominação.

Ora, é este “imaginário da crise” que merece alguma decifração. Talvez a crise que se entende como “crise” não o seja. E talvez o que julgamos como resultante consensual e “estabelecida” seja verdadeiramente o que significa crise e mudança profunda, pela submissão à “neutralidade”, a uma “ataraxia” pouco fundada (ao contrário da “dos convencidos de que disfrutam melhor a abundância os que menos dependem dela” (Epicuro, 2008, 34). Com variações no modelo, a economia, na sua essência, suportada no capitalismo industrial e, mais recentemente, no capitalismo financeiro, não se afigura como novidade. Levou longe de mais a especulação, induziu a que todos, ou quase, a tornassem em ideal de felicidade, e constatou que, afinal, o modelo estava a servir “artificialmente” demasiada gente, apesar dos “desafiliados” serem ainda muitos. Perante isso, agudiza-se a ideia de crise para que tudo regresse “naturalmente” ao ponto de partida. Os mercados (pessoas concretas, com nome e com rosto, mas que parecem entidades abstractas e extra terrestres) tratam do que deve ser tratado. A fraqueza, a piedade, a fatalidade, o compromisso cobarde do “querido, educado, da besta doméstica” (Nietzsche, 1975,15) ganham relevância com naturalidade, retomando lugares de outras eras onde a democracia ou a liberdade

eram miragem. É sobretudo em torno desta ideia de crise, e do imaginário social que a sustenta e naturaliza, que nos propomos alguma reflexão, procurando, não tanto enveredar pela regularidade estatística que pode servir para todo o tipo de manipulações quando privilegia o quantitativo e secundariza o relacional e interpretativo, mas tentando realçar alguns paradoxos que teimam em subsistir. Usaremos apenas alguns dados como ponto de partida de reflexão, sem homenagens ao “cientismo” positivista, mas procurando não desperdiçar a experiência, pelas perguntas que suscita. Retirarmo-nos do mundo seria o pior mal. Mesmo que o façamos em nome de uma qualquer ciência mesclada duma ideologia e imaginário dominantes.

1. A Crise que vende bem

Um “caso” como ponto de partida: Em Agosto de 2012 o Estado português arrecadou 258 milhões de euros, aplicando uma taxa de 7,5% sobre património escondido fora de Portugal detectado no valor de cerca de 3,4 mil milhões de euros, regularizando assim os respectivos activos. A propósito, poderíamos apenas realçar que qualquer trabalhador médio paga de IRS taxas bem superiores, sendo que um salário razoável paga, em Portugal, 30 ou 45% de IRS. A este “caso” poderíamos adicionar dezenas de situações semelhantes. Ou aduzir que, em Portugal, segundo estudos recentes do Observatório de Economia e Gestão de Fraude, a chamada economia paralela tem vindo a crescer, e se em 2010 era de 24,8%, atingiu em 2011 25,4% do PIB, sendo previsível o seu aumento em 2012 (de referir que, segundo o estudo apresentado, sem economia paralela, Portugal tinha contas públicas equilibradas, e até um saldo positivo de 0,7%). Não cabe aqui qualquer intuito ou tratamento jornalístico desta, ou de outras situações, mas tão só, partir deste “senso comum”, desta familiaridade com a experiência, para, pelo menos, alguma tentativa de decifração.

Os casos referidos, não provocaram grandes análises, nem foram motivo de grande espanto, pelos partidos de todo o espectro, desde a propalada esquerda aos mais conservadores. Também não provocaram grande “ruído” na opinião pública. E na opinião publicada tiveram apenas uma ou outra ténue reacção. E porquê? Porque o paradigma dominante, nos seus aspectos essenciais, continua dominante. E porque o imaginário da crise introduziu já um conjunto de medos que favorecem a acomodação e reduzem a capacidade crítica e de exercício da liberdade. Apenas com o receio de que o futuro seja ainda pior se não nos acomodarmos ao que “tem de ser”, e às inevitabilidades.

Sendo assim, e de modo sucinto, o que é que imaginamos como paradigma dominante? 1. No plano económico a ideia (consistente) de que o mercado é absoluto. E o mercado impera. 2. No plano político, a secundarização da política e a sua subserviência ao mercado, bem como a ausência de estratégias integradas e globais como contraponto à globalização económica. 3. No plano cultural, uma “cultura-

mundo” que, embora com vantagens e alguns elogios por parte de figuras notáveis (inclusive na área sociológica), não deixa de regular as nossas vidas e de estar presente nos nossos imaginários, como “mensagem” sedutora, ou cultura-espectáculo, como contraponto à descodificação e pluralidade de leituras da “mensagem”. 4. E uma tecnociência que nos invade em todos os domínios, sem a qual não imagináramos as nossas vidas.

São os ideais da modernidade, aliados ao capitalismo, que vão impondo regulação, apesar de esporadicamente trazerem “à luz” opacidades latentes com tradução em ideais expressos em grandes declarações universais de direitos e valores não menos universais. Afinal, a liberdade, a fraternidade, a justiça, ou a igualdade, não deixaram de ser valoradas. Pelo menos assim imaginamos.

No plano epistemológico, e sem pretendermos retomar velhos debates como o de T. S. Kuhn e K. Popper, ou o modelo racionalista de G. Bachelard, talvez seja pertinente, pelo menos, uma curta referência à actividade da ciência, ao modo como trabalha, sobretudo ao que Kuhn apelidou de “ciência normal” ou período de crise, e à sua relação com a noção de “paradigma”. Quando nos referimos aos paradigmas, estamos a referir um conjunto de “crenças”, “técnicas”, “valores” partilhados “pelos membros duma certa comunidade científica”. Kuhn considera-os como “resultado científico fundamental que inclui ao mesmo tempo uma teoria e algumas aplicações tipo aos resultados da experiência e da observação”, “aceite no sentido em que é recebido por um grupo cujos membros deixam de tentar opor-lhe um rival ou de criar-lhe alternativas”¹. Não deixa de ser uma noção com sentido sociológico, uma vez que exige adesão de uma comunidade científica, comunicação e assentimento entre os seus membros. Ou de poder aproximar os planos político e científico, como o próprio Kuhn reconhece ao falar das revoluções científicas que ocorrem quando um novo paradigma substitui o antigo e se incompatibiliza com o anterior:

“Porque chamar de revolução uma mudança de paradigma? Face às grandes e essenciais diferenças que separam o desenvolvimento político do científico, que paralelismo poderá justificar a metáfora que encontra revoluções entre ambos? A esta altura, um dos aspectos do paralelismo já deve ser visível. As revoluções políticas iniciam-se com um sentimento crescente, com frequência restrito a um segmento da comunidade política, de que as instituições existentes deixaram de responder adequadamente aos problemas postos por um meio que ajudaram em parte a criar. De forma muito semelhante, as revoluções científicas iniciam-se com um sentimento crescente, também restrito a uma pequena subdivisão da comunidade científica, de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza, cuja exploração fora anteriormente dirigida por um paradigma. Tanto no desenvolvimento político como no científico, o sentimento de funcionamento defeituoso, que pode levar à crise, é um pré-requisito para a revolução.”(Kuhn, Thomas, 1992, pp.125-126).

Seria loucura ignorar que, pelo menos desde 2007, algo de novo aconteceu nas economias. Que a incerteza e a insegurança invadiram, pelo menos de forma mais aguda, as vidas de muita gente. E que estes sentimentos têm vindo a avolumar-se. Mas será que estamos verdadeiramente, no que à “essência” respeita, num verdadeiro

¹ Citado a partir de “História e Prática das Ciências”, A Regra do Jogo, Lisboa 1979, p. 32

contexto de crise, gerador de uma mudança de paradigmas, ou antes no domínio de variações ou mudanças no interior do “mesmo”? A leitura pode sempre ser efectuada de perspectivas e ângulos diferentes, seja científica, seja ideológica ou a partir do imaginário da crise. Aliás, seria impensável ou pretensioso ousarmos aqui um “esquema” da crise que enquadrasse de modo universal as diferentes especificidades da actual crise. Seguramente que um angolano, um chinês, um brasileiro, um português, um espanhol, um grego ou um alemão não terão desta realidade idêntica percepção. Nem a suposta realidade será certamente a mesma. E, mesmo num contexto determinado, por exemplo, um país como Portugal, a angústia ou desespero de uma grande massa, não são identificáveis com o sentir dos que olham a crise como uma grande oportunidade. Pretender, por isso, “encerrar” ou conceptualizar num universal a multiplicidade, além de absurdo, seria inutilidade. No entanto, somos invadidos por uma “narrativa” da crise onde as “generalizações” são uma constante, alicerçada noutras narrativas do mundo que fazem o grande paradigma e o grande imaginário do nosso tempo: a narrativa da globalização, suportada por outras não menos relevantes “narrativas”, bem eficazes, como a “dos mercados” e das “redes” de comunicação e informação, cuja convergência garante o exclusivo da regulação e a sua apropriação privada. Já procuramos demonstrar, noutra análise, que a globalização e o modo como se vem impondo, podem constituir uma mentira global, e que “a globalização pode ser globalização de horrores e de mentiras, como o pode ser de outras coisas mais benéficas”. E que, dados os inúmeros paradoxos e ambivalências que a sustentam “só o é em parte e nem sempre na melhor parte”.² Sem uma decifração do próprio sentido da “crise” podemos correr riscos idênticos, generalizando o que não é generalizável, dando receitas que não são sinal de novas respostas para problemas novos, mas antes, como refere, Umberto Eco, encarnar a história de alguma involução comprovativa de que “este início do terceiro milénio tem sido pródigo em passos de caranguejo”(Eco, Umberto, 2007, 9). Ora, é do sentido originário da crise, o acto de “julgar”, decidir, “resolver” problemas e situações, fazendo-nos entrar em novas realidades e situações, também elas com novos problemas. “Uma crise só se torna desastrosa quando lhe pretendemos responder com ideias feitas, quer dizer, com preconceitos. Atitude que não apenas agudiza a crise como faz perder a experiência da realidade e a oportunidade de reflexão que a crise proporciona” (Arendt, Hannah, 2000, 23)³. É esta oportunidade de reflexão que deve suscitar decifração, não apenas para descrever “o que é”, mas para nos introduzir nas “razões” da situação a que chegamos, uma vez que só poderemos imaginar “um outro lugar” partindo do lugar em que pensamos. Apesar da “anomia” e do hábito já enraizado e da tentação do apátrida. Ou da lógica da “tribo”. Não é de agora a ideia de que a competitividade não é acompanhada de equidade, estando até associada à desigualdade e falta de coesão. Não é pelo seu maior desenvolvimento que os Estados Unidos revelam menor desigualdade, estando entre os países desenvolvidos como

² Em tese apresentada na USC sobre “Globalização Competitividade e Coesão Social” procuramos, entre outros aspectos, demonstrar que a globalização política, social, ambiental, ou mesmo na esfera do direito, estão em grande parte por construir, e assumem claramente uma esfera mítica pela confusão entre o simbólico e o real, ou de simulacro enquanto fingimento fantasmagórico.

³ Publicado pela primeira vez em 1957 (A Crise na Educação).

sendo dos mais desiguais (com um Gini superior a 40), havendo países como os nórdicos, a Eslováquia e a República Checa mais igualitários (com Gini entre 25 e 30). Parece-nos importante insistir nesta ideia, por nos parecer determinante para a análise do alcance ou mesmo da novidade aparente da crise actual.

“A causa real da crise reside nas enormes desigualdades na distribuição de rendimentos que geraram muito mais fundos para investir do que aqueles que podiam ser investidos com lucros. O problema político do crescimento insuficiente da classe média foi então «resolvido» através da abertura dos portões ao crédito barato. E esta abertura dos portões, para placar a classe média, era necessária porque, num sistema democrático, um modelo de desenvolvimento excessivamente desigual não pode coexistir com estabilidade política. Poderia ter resultado de maneira diferente? Sim, sem trinta anos de desigualdade crescente, com uma melhor distribuição dos rendimentos nacionais” (Milanovic, Branko, 2012, 184).

E não bastam simulacros para disfarçar o indisfarçável. É certo que a história da humanidade é uma história de desigualdades. Basta que dois homens existam para que a questão se coloque. Muitas são as teorias económicas para a sua justificação (diga-se que não temos a ousadia de as entender de forma aprofundada) mas que, no essencial remetem para dificuldades na determinação de indicadores, ou para o facto de ser matéria de análise recente com indicadores mais credíveis, apesar das muitas análises que já Platão efectuava (um mal social a exigir combate) ou das leituras e perspectivas de economistas ou sociólogos com maior expressão desde os finais do século XIX, umas entendendo-a como inevitabilidade (ou até um benefício), outras repudiando-a como um mal e um sinal de injustiça. Reconhecemos a sua complexidade, nos seus diferentes níveis (entre indivíduos, entre nações e povos, no plano global), na sua relação com o desenvolvimento, na explicação das suas variações ao longo da história e nos diferentes países ou regiões. No entanto, e independentemente dos múltiplos olhares e leituras, há evidências e uma experiência que não pode ser desperdiçada: A desigualdade exige uma visão relacional e integrada que não se compadece com mentes mosaicas ou com um espírito exclusivamente analítico, ignorante do todo e das interdependências das suas partes, infelizmente muito em voga nas análises e medidas de afamados especialistas, inclusive no modo como querem que se pense ou que todos pensem (até no combate aos deficits, ou na forma como a autoflagelação dos “menos regrados” e “dos que viveram acima das suas possibilidades” -generalização perversa- tem de ser assumida). “A crise vende bem”. Por isso, mais do que a concentração no “que é”, exige que nos concentremos na “forma” no “modo” como nos “aparece”, diferenciando o “fenómeno” que se nos revela, do “invisível” que deveria mostrar e revelar. Quando absolutizamos o que “aparece”, ignoramos a questão do sentido, evitamos a decifração, institucionalizamos o “totalitário”, impedimos a abertura ao “invisível”. Daí a importância da análise dos imaginários sociais que “converta o que se nos apresenta como evidência em algo observável”, que tenha “disponibilidade” para reflectir “sobre a não-verdade”, que assinala “o diferenciante”, que esteja centrada na “distinção que gera um plano (ou dimensão) de conhecimento que sempre supõe outro que permanece oculto”, que tenha como ponto de partida a distinção entre “relevâncias e opacidades” (Pintos, J. L.,

1999,7). A questão fulcral da desigualdade e dos seus desenvolvimentos, bem como a sua relação com o que apelidamos de crise, não podem ser secundarizadas. E, com a consciência de que não há, apesar de se tratar de domínios diferenciados, linhas de demarcação claras e inequívocas entre o que é científico, o filosófico, o político, o ideológico, ou os imaginários. Sem abusarmos da estatística, citemos alguns dados. “Nos Estados Unidos, o 1 por cento mais rico da população duplicou a sua proporção nos rendimentos nacionais de cerca de 8 por cento em meados dos anos 70 (do século XX) para quase 16 por cento no início dos anos 2000. Estranhamente, isto replicou a situação que existia imediatamente antes do *crash* de 1929”... “O rendimento médio real nos Estados Unidos está estagnado, há 25 anos, apesar da quase duplicação do PIB *per capita*. Cerca de metade de todos os rendimentos reais entre 1976 e 2006 foram acumulados pelos 5 por cento de lares mais ricos” (Milanovic, Branko, 2012, 181-182). Segundo este autor, se compararmos os indicadores de desigualdade dos Estados Unidos com a União Europeia, no primeiro caso é de realçar a diferença entre pessoas ricas e pessoas pobres, enquanto, no segundo a desigualdade se deve mais à diferença entre países. Não temos dados para contraditar, mas pensamos que, no caso da União Europeia, ambas as variáveis serão relevantes e igualmente importantes. Se é verdade, como refere que “*todos os luxemburgueses são mais ricos que todos os romenos*” ou que “*as pessoas mais pobres da Dinamarca são mais ricas que 85 por cento da população búlgara*” (Milanovic, B., 2012, 167), também não deixa de ser relevante considerar que, por exemplo, a Roménia, segundo dados do Eurostat, tenha um Gini de 33,3 em 2009, ou que, nesse mesmo ano, Portugal e a Espanha tenham coeficientes de 33,7 e 33,9 respectivamente, enquanto a Dinamarca e o Luxemburgo têm, respectivamente, coeficientes de 26,9 e 27,9, sendo a média da EU-27 de 30,5. Será caso para dizer que, salvo algumas excepções, os mais ricos da EU são também menos desiguais. Não deixa de ser curioso que Portugal foi baixando os seus indicadores, por exemplo entre 2003 e 2009, de 37,8 para 33,7, mas subiu já em 2010 para 34,2 (segundo dados da Pordata). É certo que seria tentação totalitária a absolutização da variável “desigualdade” como justificativa da crise, até pela possibilidade de uma maior igualdade na miséria não deixar de significar uma crise real e estrutural. Mas o que se torna relevante é o facto de haver recursos mais ou menos suficientes que poderiam, com outras regras e valores, evitar o que designamos por crise, ou seja, com ajustamentos no paradigma dominante, uma vez que só em alguns imaginários se desenharão outros paradigmas. De há muito sabemos que “saber é poder” e que muitas vezes o que aparentemente é tratado como científico não passa de forma de exercício de um poder determinado, suportado em imaginários que servem um “patronato mitológico” e que garantem credibilidade ao que é ideológico, garantindo assim formas de dominação racionalizada e legitimada. A crise actual parece constituir espaço privilegiado, pelo “ter que ser” e pelo tom das “inevitabilidades” que são “fundamentadamente” inculcadas, o espaço de eleição para imaginários de insegurança, medo, acomodação, culpa, “pecado”, “arrependimento pelos erros cometidos”, submissão e subserviência perante esse “grande invisível” que comanda as vidas das massas e que recorda o poder da esfinge. E, no entanto, os números da desigualdade falam, os números das economias paralelas também falam, as

inconsistências dos discursos políticos são gritantes, o alarido acrítico das redes sociais e dos media são reinantes, sem que as consequências sejam avaliadas. Ou será que não se pode questionar esse deus sagrado que é a economia de mercado, pelo menos na forma como tem imposto a sua privada e exclusiva regulação, e o poder que a suporta? A “ficção útil” começa a invadir, em todos os domínios, as vidas dos homens e a própria democracia política. E entender que isto é ideológico, é ignorar que a ciência que suporta o seu contrário é ideologia dominante, que se faz passar pela verdade, e que considera a ideologia mistificação. O velho e propalado fim das ideologias é a maior ideologia e é profundamente ideológico, porque não deixa de modelar as consciências e de influenciar, como referia Althusser, a relação imaginária dos indivíduos com as reais condições de existência. E é esta pseudo-ciência que vem transformando o desempregado (ou, de um modo mais amplo, o “desafiliado” do sistema) num falhado, num incompetente, num inútil culpado, em alguém com medo de existir, quando confrontado com o “elevado saber da esperteza” que garante o sucesso. Confrontados com a própria impossibilidade de imaginar, pela confusão entre o real (virtual) e o sonho, somos colocados no lugar de “referentes mudos”, como se tudo valesse nada, graças ao disfarce, à ocultação, à simulação. Há muito Baudrillard reiterava que na simulação se anula a diferença entre imagem e real, entre verdadeiro e falso. A narrativa da inevitabilidade associada às respostas à actual crise, parece constituir um exemplo paradigmático da anulação desta diferença, inclusive pela “mensagem totalitária” que percebemos. E, no entanto, economistas como Paul Krugman, continuam a insistir (com argumentos igualmente merecedores de alguma credibilidade) que “possuímos quer os conhecimentos quer as ferramentas para pôr fim a este sofrimento” (Krugman, Paul, 2012,32), que, “segundo o velho ditado os economistas sabem o preço de tudo e o valor de nada” (Krugman, 2012, 17), por ignorarem que a felicidade e a satisfação com a vida também são valores (além do dinheiro). Felizmente que, a par dos “mimetismos intelectuais ou autolegitimações apriorísticas” ou “dum saber capitalizado”, há “outras legitimidades que se constroem com o uso”, que “inventam”, que se “dirigem àqueles que têm vontade de pensar por si mesmos”. “Só alguns espíritos avisados sabem antecipar-se por pouco” (Maffesoli, Michel, 1990, 22). Desconhecemos até onde poderá ir a sua inspiração e influência. Mas sabemos que a teimosia no endeusamento do mercado, continuará a aprofundar uma sociedade injusta e dual, que este paradigma aprofunda a lógica da dominação e a desigualdade e exclusão. Como sabemos que o sentido crítico ou de indignação (e os exemplos são muitos e frequentes), não constituem verdadeiramente uma revolta contra o sistema e crise do paradigma, mas antes reacção face à vitimização que o sistema provoca com a retirada de benefícios a indivíduos ou a grupos (em alguns casos, “tribos”). A crise não é o que parece ser. E, para já, continua a vender bem. O mercado e as grandes redes de informação continuam o seu caminho de forma inexorável, procurando garantir uma “compreensão comum”, “práticas comuns” e mesmo uma “legitimidade amplamente partilhada”, enquanto aspectos relevantes de qualquer imaginário social (Taylor, Charles, 2010, 31). Se nos for veiculada e inculcada uma determinada compreensão e visão das circunstâncias que nos envolvem, e das razões pelas quais vivenciamos essa “circunstância”, essa mesma

compreensão condiciona o modo como estabelecemos as nossas relações com o mundo e com os outros, e o modo como nos submetemos ou distanciamos de práticas dominantes. “Sou muito bem capaz de me orientar, sem ter de adoptar a perspectiva da visão de conjunto que o mapa me oferece. De modo semelhante, durante a maior parte da história humana e da vida social, funcionamos graças à apreensão que temos do repertório comum, sem o auxílio da visão teórica de conjunto. Os seres humanos actuaram com base num imaginário social, muito antes de se darem ao trabalho de teorizar acerca de si mesmos” (Taylor, Charles, 2010, 33). Se, no âmbito duma magia homeopática, acredito colectivamente que o semelhante atrai o semelhante, é natural que aceite, sem teorizar, que, em período de seca, o ritual de despejar água lembre aos deuses a necessidade da chuva. Se sou católico, tenho práticas diferentes do agnóstico ou do ateu, e imagino-me num mundo diferente, com uma relação diferente com o sagrado e a transcendência. Se acredito no deus mercado e me submeto a ele, aceito as suas inevitabilidades e faço a sua defesa acérrima e incondicional (e submeto-me à tentação: “tudo isto te darei se, de joelhos me adorares”), aceitando como inevitabilidade as crises que provoca. Salvaguardando distâncias e diferenças, da mesma forma que o mito introduz ordem e submissão, ou que os deuses gregos garantiam poder e respeito (apesar dos sísifos ou dos desafios prometaicos), ou que a “auctoritas” e hierarquização medievais se constituíram como inspiração, ou ainda como a modernidade introduziu a racionalidade e a secularização, a par dos grandes ideais humanistas, podemos hoje imaginar esse novo “sagrado”, o mercado, como o grande garante da ordem, o grande “fundamento” a que, universalmente, se deve obediência. É certo que nada é tão simples e linear. A complexidade não se compadece com perspectivas simples e visões estruturadas ou claramente definidas. Mas isso é igualmente válido para todo o tipo de leituras, mesmo para as que ditam o “ter de ser por aí”. O que está convencionado como normal, necessário ou inevitável, e que constitui elemento de regulação legitimada pode não ser como parece, e deve ser susceptível de reflexão crítica. A percepção desta crise não o é de modo essencial, pela simples razão de que não questiona o paradigma dominante. Antes, tem constituído pretexto para reforçar o seu poder de regulação e de dominação estrita, e ao serviço da própria dominação, inclusive na relação entre os povos e nações. Referindo-se, por exemplo, ao “problema do passado como excesso de diagnóstico”, Boaventura Sousa Santos, pergunta: “Quanto pesa o passado no presente e futuro de Portugal?” E acrescenta: “Não é um problema português. É um problema de todos os países periféricos e semiperiféricos no sistema mundial. A concepção de tempo linear que domina a modernidade ocidental, isto é, a ideia de que a história tem direcção e sentido únicos, faz com que os países centrais ou desenvolvidos, colocados por essa razão na ponta da seta do tempo, definam como atrasado tudo o que não é simétrico com eles. Por isso, só neles o passado não é problemático, já que justifica e ratifica o êxito do presente” (B.S.S., 2011,27). Se, como refere, o passado significar “conjunto de representações sobre as condições históricas que numa dada sociedade explicam as deficiências do presente”, e se as ciências sociais ocidentais ajudarem a difundir a ideia de que o problema do passado é “percepção da distância” entre um país e os desenvolvidos que servem de referência, se reforçarmos a hegemonia da

representação de que “tal distância podia e devia ser menor” e que se “tal não foi possível” foi por “causas ou condições internas”, o diagnóstico é “grave” (B.S.S., 2011, 27). E mais grave será se nos convencerem e nos convenceremos da inexistência de alternativas ao conservadorismo e às lógicas neoliberais. Ou, ainda, se os países mais distantes dos considerados como referência, assumirem um entendimento político que passa pela ideia de que o “melhor” e “mais bem comportado” consegue, isoladamente, resolver o “seu problema”. É hoje comum, no discurso político mediatizado, passar-se a ideia de que se não é “o outro”. Por exemplo, em Portugal, repete-se a ideia de que “nós não somos a Grécia” ou a Espanha. E certamente, outros veicularão este tipo de discurso. A este propósito, um simples “estudo de caso” poderá suscitar outro tipo de leituras e reflexão. Num Município português (Ovar), uma empresa (integrada num grupo multinacional) procedeu a um despedimento colectivo de 24 trabalhadores (num total de 91 trabalhadores). Antes de a situação ser pública, foi possível estabelecer com a administração contactos com vista à análise e avaliação da situação. Facilmente se concluiu pela quase inevitabilidade do despedimento, em resultado de uma única variável: 26% da produção tinha habitualmente como destino o mercado espanhol, sendo que, face à crise do mercado espanhol, as exportações para Espanha se confinam agora a 3%. E, para que a situação se não tornasse mais grave, a empresa-mãe sediada na África do Sul, garantiu alguma colaboração, permitindo exportações para novos mercados como Moçambique ou o Chile, porque, de outro modo, a empresa seria mesmo inviável. Este simples caso é demonstrativo de que, no actual contexto, “o outro” também somos “nós”.

O paradigma dominante não se dá à imaginação nem se reconhece como “dominante” e parece recusar as próprias exclusões que suscita e que provoca, ou simula não ver, por conveniência, os seus resultados e métodos. Mas os paradoxos introduzem-nos num outro tipo de problemas: a coexistência do inconciliável. Como compreender, por exemplo, as teorizações e narrativas sobre a democracia, ao mesmo tempo que se assiste a um retrocesso dos regimes democráticos e a práticas claramente autoritárias e autocráticas, mais consentâneas com ditaduras que com democracias? Como compreender a coexistência de lógicas e práticas hiper-consumistas (em grande parte de produtos inúteis como a panóplia de produtos tecnológicos e comunicacionais, apresentados como a grande revolução - como se Gutenberg fosse um herói que renasce todos os dias), a par de grandes narrativas sobre ambiente, sustentabilidade, estilos de vida saudável, de mais contenção e selectividade? Como defender a competitividade a todo o custo e a diferentes níveis, e a sua articulação com a coesão social? Como compreender e articular as narrativas da tolerância, do multiculturalismo, do direito à diferença individual, com o neotribalismo, os fundamentalismos religiosos e culturais que se avolumam e aprofundam? Como conciliar a ideia duma sociedade que “glorifica o trabalho”, e não que “todas as misérias individuais e sociais são o fruto da sua paixão pelo trabalho” (Lafargue, Paul, 2004,120), com a “natural” aceitação do fenómeno do desemprego? Como conciliar a racionalidade científico-tecnológica, ou mesmo filosófica, com o

primado das emoções nas relações sociais, na acção política, no consumo, nos media? Como, em suma, entender que o sistema absorva, assimile, neutralize e inclua dentro de si a sua própria negação, com recurso a estratégias diversificadas de simulação, mediatização, modismos, sedução? Ao que tudo indica, estamos confrontados e envolvidos num conjunto de paradoxos e confusões que dificultam a reflexão crítica.

“Durante muito tempo, as alternativas científicas foram inequivocamente também alternativas políticas e manifestaram-se por ícones analíticos distintos que tornavam fácil distinguir os campos e as contradições entre eles. A crise da teoria crítica moderna arrastou consigo a crise da distinção icónica e os mesmos ícones passaram a ser partilhados por campos anteriormente bem demarcados, ou, em alternativa, foram criados ícones híbridos constituídos eclecticamente com elementos de diferentes campos. Assim, a oposição capitalismo/socialismo foi sendo substituída pelo ícone da sociedade industrial, sociedade pós-industrial, e, finalmente, sociedade de informação. A oposição entre imperialismo e modernização foi sendo substituída pelo conceito, intrinsecamente híbrido, de globalização. A oposição revolução/democracia foi quase drasticamente substituída pelos conceitos de ajustamento estrutural, pelo consenso de Washington e também pelos conceitos híbridos de participação e desenvolvimento sustentado. Com esta política semântica, os campos deixaram de ter nomes distintivos, e para muitos, com isso, deixaram de ser distintos. Reside aqui a razão da perplexidade daqueles que, querendo tomar partido, sentem grandes dificuldades em identificar os campos entre os quais há que tomar partido” (Santos, Boaventura, S., 2002, 27-28).

Estas, e muitas outras questões, pelo seu carácter paradoxal, suscitam reflexão sobre a circunstância, difícil de determinar, de estarmos perante um paradigma moribundo, que teima em subsistir, sem possibilidade de renovação, o que seria sinal de uma verdadeira crise e sinal de um novo paradigma emergente, ou se, ao contrário, estaremos condenados a tentar sobreviver num mundo onde a regulação tem mãos invisíveis que promovem a normalização e o conformismo, apesar da margem aparente para a crítica ou mesmo para a indignação. Esta última possibilidade é sugerida por Innerarity ao referir:

“Quando a subversão é a corrente dominante, o mainstream, podemos encontrar revolucionários a nadar no sentido da corrente, pessoas que falam nos meios de comunicação contra os meios de comunicação, rotinas apresentadas como rupturas com a tradição e protestos que apenas satisfazem o gozo da indignação. O underground foi introduzido no mainstream. A economia é encenada eticamente; o marketing alia-se à subcultura; a crítica social é subvencionada por instituições que deviam tremer perante a crítica... Todos estes fenómenos têm a mesma estrutura: a negação do sistema está introduzida no próprio sistema, que deste modo se tornou inatacável” (Innerarity, Daniel, 2009, 35).

Como se a cegueira se confundisse com o excesso de luz e de visibilidade.

2. Da necessidade de uma nova “praxis” e nova “consciência” globais – um sentido para a crise

Em “Ensaio sobre o Liberalismo” Ralf Dahrendorf refere uma distinção, que o próprio considera pouco “científica”, de um seu professor, entre “perguntas” e “problemas”⁴.

“Perguntas são desafios a uma decisão que a vida nos coloca. Por maior que seja a nossa fantasia ou o desespero, não lhes podemos escapar. Mesmo quando não lhes respondemos, estamos a dar-lhes uma resposta. As perguntas existem, colocam-se-nos, independentemente de as fazermos ou não. Em contrapartida, os problemas são criados por nós. Podemos solucioná-los ou não e em princípio até os podemos pôr de lado, esquecê-los, sem que eles nos persigam. As perguntas caracterizam o mundo da prática; os problemas, o da teoria”. (Dahrendorf, Ralf, 1993, 14).

Seguem-se duas situações: A de um agricultor com fome, um filho já morto, a mulher e restantes filhos a agonizar. “Como conseguirei encontrar algo de comer para a minha família e para mim?” Esta é a pergunta. A de um economista de Oxford que se debruça sobre a fome na Índia e que se interroga sobre “qual a verdadeira razão da fome?” Este é o problema. Fácil será entender-se que a prática tem limites de tempo, enquanto a teoria pode ser intemporal.

Assumir a crise evitaria a tentação de transformar perguntas em problemas, de olhar a vida como exercício especulativo de imposturas intelectuais próprias dum absolutizar científico do mundo ou dum dogmatismo filosófico.

Se, por exemplo, o imaginário “aparece como potência magmática e fonte de tudo o que o ser humano se dá como significado e sentido” (Cabrerá, 2006,34), se se situa na complexidade do que acontece ao homem e do que o interpela, podemos, a partir deles, suscitar não só a crítica de praxis “feiticizadas”, mas tornar relevantes novas possibilidades, novos percursos, novas “praxis”, reflectindo sobre “o que estamos a fazer” e que faz a nossa condição humana. Sabemos que a “praxis” actual está imbuída duma “mitocracia dominante”, sincrética, tendencialmente orientada para a aparente eliminação de paradoxos, contrastes e conflitos reais, mesmo que progressivamente agravados. Parece indispensável que, para se “relançar a reflexão”, se tenha presente a necessidade de decifração dos próprios imaginários sociais, dado que, além de “construtores da ordem social” e de garantirem maior “visibilidade à invisibilidade social”, importa reiterar que “estabelecem a dominação social como uma coacção legítima, hegemónica e aceite” (Pintos, J.L., 1995, 8). Não sendo os imaginários sociais realidades mas representações que não se resumem

⁴ Cf. Ensaio sobre o Liberalismo de R. Dahrendorf, cap. A teoria e a prática.

exclusivamente à esfera individual, dado que mascaram símbolos e ideologias e estão presentes nos diversos domínios da praxis humana ou dos discursos (científico, religioso, político ou moral), e tendo presente que “garantem a eficácia social das ideias” e têm “o poder simbólico de produzir sentido e submissão” (Pintos, J.L., 1995,11), a sua elucidação e clarificação é imprescindível a qualquer análise da actualidade. Não nos basta um “grande imaginário” de valores e direitos universais (relevando a justiça, paz, solidariedade, liberdade) e a sua enunciação. Importa confrontá-los com outros imaginários (dinheiro, êxito, prazer), entender a sua conflitualidade e os conflitos com a própria prática, as prioridades, as escolhas reais. Uma verdadeira crise significaria a clarificação destes conflitos e das suas razões fundamentantes e não o simples retorno a velhos percursos. Se um paradigma dominante gera desigualdade, a sua crise deveria ser oportunidade para questionar e não para aprofundar essa mesma desigualdade.

Passamos a vida a invocar o “interesse público” e o “interesse comum” como uma espécie de entidade reguladora da economia, da política, da sociedade e da cultura. No entanto, os interesses dos mais oprimidos persistem como ficção útil face ao interesse dominante. Sem pretendermos “sacralizar” qualquer “teoria da justiça”, sempre podemos lembrar algumas que, mesmo menos “ousadas”, como a Justiça como Equidade de J. Rawls, relevam, a par das liberdades e direitos fundamentais, e da atenção às prioridades e necessidades, o acesso à riqueza económica e social, aos bens e recursos, acabando por defender que todos os princípios devem submeter-se a uma fórmula “não sacrificada” (“sagrada”) em que se considera injusta toda a desigualdade que não dá particular atenção ou não está ao serviço dos menos favorecidos. É preciso completar a justiça com alguma solidariedade (com algum amor). Como se, mais do que naturalizar uma “desigualdade eficaz” ao menos procurássemos uma “desigualdade justa”. Trata-se de, pelo menos, “reclamar que o aumento da vantagem do mais favorecido, seja compensado pela diminuição da desvantagem do mais desfavorecido”. Ou de, completando o princípio da igualdade perante a lei, “maximizar a parte minimal” (Ricoeur, Paul, 2010, 27).

Face a um “indefinido” imaginário de fatalidade, qual estóica carroça do farrapeiro ou escada rolante do mundo, que segue o seu destino de forma automática e incontrolada, e se os imaginários “tornam visível a invisibilidade social”, é importante descodificar a sua génese, os seus efeitos, os mecanismos de coerção e dominação, o seu carácter complexo, difuso e multiforme, as suas redes e tentáculos, os seus métodos de distribuição de construção e percepção da realidade, os paradigmas da sua compreensão. A crítica do imaginário é essencial ao imaginar de novas possibilidades, contraponto essencial ao que de forma automática e inexorável acontece. Mais do que o interesse pela paisagem importa descobrir “a paisagem dos acontecimentos” e “reintroduzir o homem, os acontecimentos na paisagem”, evitando o colaboracionismo na desertificação (Virilio, Paul, 2000,116).

Não podemos permanecer exclusivamente demasiado perto dos factos, transformando-os em tiranos idolatrados, e perder perspectivas de conjunto, nem limitar-nos a uma razão repressiva que oscila entre a “prisão das verdades positivas” da ciência ou a contaminação do passado idolatrado por um “humanismo” conservador. Nenhuma ciência, filosofia ou religião, terão a “chave” para os reais problemas que vivemos. Ninguém de bom senso ousará um “programa de acção” que resolva as dificuldades práticas com que nos confrontamos. Mas há seguramente consensos possíveis de alcançar no contexto duma “pragmática real” que, mesmo que seja apenas sinónimo de pequenos passos, nos pode aproximar dos princípios e valores éticos que consideramos indispensáveis, e que serão sempre sinal de novos imaginários, novas possibilidades, novos percursos. Uma crise exigiria outra atitude e ponto de partida. Em “A Cultura do Novo Capitalismo”, Richard Sennett avalia, no final, o que considera três “valores decisivos” para uma “ancoragem cultural”: o “fio narrativo”, a “utilidade” e o “espírito artesanal”. Sem nos determos no detalhe, são referidos estudos e experiências práticas e concretas, como o papel de “instituições paralelas”, como os sindicatos paralelos (na Grã-Bretanha e USA) que obrigam a repensar, por exemplo, a “natureza dos sindicatos” constituindo-se como “empregadores de um novo tipo”, prestadores de cuidados de saúde, organizadores de creches, recrutadores de jovens universitários, como contraponto ao curto prazo das organizações flexíveis, não se centrando apenas na tradicional atenção aos salários e condições materiais dos associados. Ou as experiências de “trabalho partilhado” na Holanda, em que o trabalho disponível é dividido por dois ou três, permitindo alguma inclusão social e maior disponibilidade para a família. Ou a ideia de um “rendimento base” para todos, com a conseqüente eliminação de outros apoios sociais por parte dos Estados. Ou, ainda, experiências criadoras de “utilidade”, na área social ou da saúde, devidamente enquadradas por um Estado e publicamente reconhecidas, garantindo “estatuto” pessoal e invertendo a tentação em moda de evitar um Estado empregador para ceder serviços públicos a organismos privados. Ou, finalmente, a valorização de um espírito “artesanal” que dê menos ênfase ao “consumidor sempre em busca do novo” e valorize mais “o artesão orgulhoso e senhor do que faz” porque “senhor do processo” e possuidor duma “virtude fundamental que falta ao trabalhador, ao estudante ou ao cidadão idealizados pela nova cultura: o compromisso” (Sennett, Richard, 2006,132). E, como refere em outra obra, “o artesanato é a habilidade de fazer bem as coisas” “impulso humano duradouro e básico, desejo de realizar bem uma tarefa, sem mais”. O artesão “centra-se na estreita conexão entre a mão e a cabeça”, articulando o harendtiano objecto de análise constituído pelo “homo laborans” (simple servo habituado à rotina, animal de carga) com o “homo faber” (produtor de uma vida em comum, que não se fica pela amoralidade, que analisa e julga em comum, que não se limita ao “como”, mas se interroga sobre o “porquê”) (Sennett, Richard, 2009, 20-21). Há falaciosas divisões entre a prática e a teoria, entre produtores e consumidores. “Explorar como seria possível mudar ou regular o comportamento concreto parece mais realista que aconselhar uma mudança de vida” (Sennett, Richard, 2009,24). Há uma nova praxis que nos impõe desafios novos e a construção de novos imaginários. Uma crise deveria levar-nos a novos percursos, ainda que com passos curtos, e não ao reforço de

tentações totalitárias e anestésicas. O “que fazer?” impõe-se a diferentes níveis. Precisamos de compromissos estáveis, de longo prazo, numa acção colectiva que seja contraponto ao “vazio ético global” e que “transforme o espectador em actor” (Bauman, Zygmunt, 2010, 261). E há certamente medidas e respostas concretas que podemos dar. Se, na defesa da ética na economia, consideramos que as *offshores* são um contra-senso, porque não aproveitar o actual contexto de crise para as abolir do sistema? Porque não, com a ajuda das novas tecnologias da informação e comunicação, introduzir mecanismos mais apertados de regulação financeira, impedindo a especulação desestabilizadora, taxando transacções de modo mais explícito e claro e penalizando de forma inequívoca as transacções ilegais quer ao nível dos bens, quer no plano da responsabilização criminal? O que impede a União Europeia de assumir como prioritário um claro esforço no sentido de uma harmonização fiscal, evitando que grandes grupos económicos “saltitem” entre os países em função das conveniências? Não é certamente qualquer ideologia que o exige, mas uma ética elementar. Há mesmo medidas pontuais que devem, em nome da ética, ser pensadas de forma diferente nos Estados. Por exemplo, no caso português, as respostas à crise não têm resistido à tentação ou a cegueira da estatística, a valorações quantitativas que idolatram paradigmas econométricos reducionistas, e que prevalecem sobre a especificidade e a diferença que a diversidade do concreto e a complexidade do real constituem. Medidas como as que foram pensadas sobre a TSU, as pensões, o agravamento do IRS, em vez da justificada atenção à “economia paralela”, são reveladoras do imaginário e paradigma dominantes que determinam as acções. Medidas abstraccionistas e cegas, centralistas, ignorantes da realidade e da sua especificidade, como as que têm sido implementadas nos Municípios e no exercício do poder local, além de liquidarem a sua autonomia, são claramente desajustadas. Pretender reduzir por percentagem o número de funcionários municipais, ignorando a situação real e de partida de cada município é paradoxal e absurdo. Pretender impor limites ao endividamento líquido de cada Município, premiando más gestões anteriores, impondo limites negativos aos cumpridores, garantindo financiamentos a quem não cumpriu, colocando os cumpridores a garantir as dívidas dos prevaricadores, tudo em nome duma “geral estatística” é paradoxal. Eliminar autarquias a “régua e esquadro” sem fundamentos, sem definições claras de competências, sem uma perspectiva integrada das funções do Estado, parece impensável. Mas a crise justifica tudo, quando deveria fazer repensar o papel do político, a sua relação com o poder económico, as partidocracias instaladas, as formas e níveis de exercício do poder, as funções do Estado, a relação dos Estados com a Sociedade Civil, o equilíbrio entre o Mercado, o Estado e a Sociedade e as razões da submissão destes à tirania do Mercado. Deveria reintroduzir a questão ética e das virtudes públicas no exercício da sua acção.

Uma crise deveria, se assumida e real, suscitar vias conducentes a uma maior justiça social e à redução de desigualdades.

Uma crise deveria questionar práticas de comunicação e informação, introduzindo regulação e sentido de responsabilidade no uso das tecnologias e nos

media. São seguramente possíveis medidas que garantam mais rigor e responsabilidade no seu uso, sem que tal signifique qualquer regulação censória, mas uma responsabilidade essencial, sem a qual o “selvagem ritualizado” prossegue as suas “conquistas” de novos mundos. “Os das páginas de discussão ou de encontros na Internet, onde os pseudónimos, máscaras e demais avatares expressam o retorno da animalidade no ser humano” (Maffesoli, Michel, 2009, 41). No actual contexto, uma reflexão séria sobre o papel e importância da informação e da comunicação, nas suas múltiplas formas, sobre a sua maior ou menor dependência de interesses económicos instalados, sobre os seus paradoxos intrínsecos, seria prioritária.

Uma crise devia ser oportunidade de reflexão sobre a Educação. Por exemplo, no que concerne a uma cidadania activa, às competências, ao dominante imaginário consumista. Talvez merecesse reflexão, no actual contexto, a máxima de «sabedoria» de Lipovetsky: “Age de tal modo que o consumismo não seja omnipresente nem hegemónico na tua vida nem na vida dos demais” (Lipovetsky, Gilles, 2008, 123). Uma nova “praxis” poderia sempre suscitar consumidores mais críticos (inclusive em matéria de novidades tecnológicas redundantes e inúteis) e questionar a indiferença. “A indiferença cresce. Em lado algum o fenómeno é tão visível como no ensino” (Lipovetsky, Gilles, 1989, 37). Não podemos, nem devemos, controlar à distância o futuro de terceiros, ou transformar em desastre qualquer crise através de preconceitos e respostas feitas, recusando às novas gerações a possibilidade de reflectir e de pensar. Mas não podemos demitir-nos das nossas responsabilidades pelo mundo.

“ A educação é assim o ponto em que se decide se se ama suficientemente o mundo para assumir responsabilidade por ele e, mais ainda, para o salvar da ruína que seria inevitável sem a renovação, sem a chegada dos novos e dos jovens. A educação é também o lugar em que se decide se se amam suficientemente as nossas crianças para não as expulsar do nosso mundo deixando-as entregues a si próprias, para não lhes retirar a possibilidade de realizar qualquer coisa de novo, qualquer coisa que não tínhamos previsto, para, ao invés, antecipadamente as preparar para a tarefa da renovação de um mundo comum” (Arendt, Hannah, 2000, 53).

Em nome duma competitividade sem regras, estamos, inclusive em matéria de educação, a ignorar a indispensável coesão, a proceder a uma “rapina do futuro”, não só educando mal, mas demonstrando pouco afecto por aqueles que ajudamos a nascer.

Não temos mais uma “sociedade” como “propriedade comum”. Estamos, como sugere Bauman, confrontados com um crescendo de liberdades individuais e, paradoxalmente, uma “impotência pública”, um mundo volátil em acelerada globalização, alicerçada em redes onde as elites dominam à distância, retirando o poder à política e às instituições aparentemente legitimadas, com um Deus aposentado e uma “comunidade imaginada”, como disfarce de “realidade”, como simulacro (no sentido atribuído por Baudrillard). Mas nenhuma “ciência social” dispensa escolhas morais. Citando Keith Tester, e referindo-se ao papel do sociólogo, Bauman refere que um sociólogo que assuma com lealdade a sua responsabilidade, o que pode fazer é “diagnosticar o presente sem, todavia, oferecer previsões”, e, se

empenhado, “propor que talvez haja mais no ser-se humano do que se dá a ver”. E acrescenta: “É tarefa do discurso empenhado que aspira concentrar-se na construção da acção comunitária conduzir as pessoas para o território que o diagnóstico cartografou e orientar os passos a serem dados; fornecer uma resposta *prática* para a questão abstracta” (Bauman, Zygmunt, 2010, 263). O nosso destino comum impõe-nos uma nova praxis e uma nova consciência globais, como imperativo.

Nenhuma emancipação pode resultar da aceitação obediente e dum pacto com a opressão. Como refere Boaventura de Sousa Santos, “a afirmação discursiva dos valores é tanto mais necessária quanto mais as práticas sociais dominantes tornam impossível a realização desses valores. Vivemos numa sociedade dominada por aquilo que São Tomás de Aquino designa por *habitus principiorum*, o hábito de proclamar princípios para não ter de viver segundo eles” (B.S.S., 2002, 31).

Uma crise assumida exigiria pontes para novos imaginários da justiça, da educação, da comunicação, da função e situação do homem no mundo actual, reflexão sobre as práticas consumistas, sobre a equidade como direito fundamental e universal, sobre a importância e necessidade do que é público e comum. Ao contrário, o que impera e se agrava é uma “violência sistémica”, estrutural, invisível, resultante do “funcionamento homogéneo dos nossos sistemas económico e político”, “objectiva”, mas não mediatizada, ao contrário das que provocam “um sentimento hipócrita de indignação moral” resultantes das notícias repetidas e regulares da comunicação diária.(cf. Zizek, S., 2009, 13).

A ausência de sentido e de regras não legitima nem a universalidade da excelência nem a generalização do abominável.

3. Conclusão Inconclusiva

Recorrendo à ideia de paradigma, sugerimos, no início que uma crise, num contexto epistemológico, e sociológico, sugere ou insinua, pela presença de anomalias, um ou novos paradigmas. Ora, o que se nos mostra ou revela, constitui mais um retorno e reforço de práticas próprias de um paradigma dominante e tem constituído razão e argumentação para:

1. Reforço do paradigma do “homo oeconomicus”, onde sobressai o imaginário da competitividade egoísta, ao serviço da riqueza e do lucro, e onde o império da “mão invisível do mercado” reforça a sua lei.

2. As previsões assentes neste paradigma, suportadas em variáveis independentes abstracta e selectivamente consideradas, com pendor formal, com pressupostos de regularidade marcadamente estatística e determinista, têm sido

demonstração de falhanço rotundo, adensando incerteza e precariedade. Apesar disso, insiste-se no erro e no modelo, ignorando-se qualquer critério de verificabilidade e, muito mais, de refutabilidade. Parece, assim, haver um subterfúgio ideológico, mascarado numa ciência repetidamente desmentida, para aprofundar um paradigma onde a exclusão já foi determinante.

3. Os meios e tecnologias da informação e comunicação, têm, no essencial, prestado o serviço de amplificação do paradigma, ao apresentarem-no e difundirem-no como “via de sentido único” ou “única via possível”. Como consequência, o medo, a incerteza, a insegurança, avolumam ainda mais os individualismos e corporativismos, os regionalismos e formas cada vez menos solidárias na organização social. Mesmo as públicas manifestações de indignação não são resultado ou expressão de convergência solidária e objectivos comuns, mas, ou de defesa do que resta, ou de procura do que se perdeu. O paradigma instalado tem aprofundado divisões: Entre os que querem garantir direitos e emprego e os que já não têm emprego, entre os novos que procuram o primeiro emprego e os mais idosos, entre os que pagaram para usufruir de reforma e os que já pensam não ter direito a ela, entre os que trabalham no sector público e os que trabalham no privado, entre os que julgavam pertencer à classe média e os que nunca pertenceram, entre os que pagam impostos e os que fogem a eles, entre os que têm subsistemas de saúde e os que não têm. A inveja avoluma-se e amplia-se. A lamentação e o queixume tornam-se recorrentes, a lembrar o que o filósofo português José Gil, referindo-se ao caso português, expressava dum sujeito que “se vive” como “zero social e pessoal”, como “falhado” que se queixa de tudo e de todos, do “país”, mas “nunca de si próprio”. O mesmo autor alerta para o “chico-espertismo” que floresce com a crise mundial. (cf. Gil, José, 2009).

4. O público avoluma o seu deficit nas análises comparativas com o privado. Sem se discutir as funções do Estado, a sua necessidade, tudo vale para o desvalorizar, numa lógica de “vícios privados, virtudes públicas”, de privatização de lucros e socialização de custos. Apesar disso, são inúteis os que nele trabalham. Se uma empresa é pública e dá sinais de gestão menos eficiente, a condenação é unânime (e talvez adequada). Se é privada, mesmo insolvente, e onera o erário público, a análise pode ser diferente (veja-se em Portugal, os argumentos para privatizar a Caixa Geral de Depósitos e a não aplicação de critérios idênticos à banca privada, que, com idênticos argumentos, que não defendemos, poderia ser nacionalizada). Mas o imaginário que se constrói, com a colaboração dos media, insiste e reitera a desvalorização do público. O mesmo poderia dizer-se do funcionalismo, onde as generalizações são insulto à reflexão crítica isenta e onde as “socas de Hermes”, suportadas em estatísticas convenientes, insistem em divulgações onde a ideologia cega prevalece. Ter incutido nos imaginários colectivos a ideia de que “em Portugal a função pública ganha mais que o sector privado” é estatisticamente verdade. Mas ignorar análises comparadas de funções, sectores diferenciados da administração, tipologias de serviços públicos, transforma a estatística numa mistificação. Bastaria pensar nos salários do Ministério da Educação (onde a maioria são professores, quadros qualificados) e nos assistentes operacionais numa autarquia (que auferem

pouco mais que o salário mínimo) para se entender a mistificação. O mesmo poderia dizer-se do número de funcionários públicos, na comparação entre países. Não se entende, em Portugal, o mito da redução desse número, sobretudo quando se estabelece comparação com outros países. Em 2004, segundo dados do Eurostat, a Suécia tinha 33,3% de funcionários públicos na população activa, a Dinamarca 30,4%, a Bélgica 28,8%, e Portugal detinha a ante-penúltima posição com 17,9%. Claro que em termos do peso dos salários em percentagem de PIB os valores não são tão optimistas, uma vez que a média do Euro27 era de 10,6% e Portugal se situava nos 13,6%. No entanto, será sempre de considerar outras variáveis, como o peso relativo entre a administração central e local, ou mesmo o facto, referido no início, de mais de um quarto do PIB português estar na economia paralela. Talvez a estatística fosse bem diferente. Mas, também nesta matéria, a “crise vende bem” e justifica todos os procedimentos.

5. No caso concreto português a “crise” tem constituído pretexto para liquidar uma autonomia responsável do poder local. Com medidas legislativas cegas, abstractas, redutoras, a gestão local vê-se enredada numa teia de burocracias, de restrições, ignorando-se o valor da proximidade, da subsidiariedade, das especificidades, e a própria complexidade.

6. A propalada “crise” tem constituído o reforço da secundarização do político face ao poder económico e uma desvalorização da democracia como sistema político. A imposição de regras aos governos nacionais por parte de instituições financeiras internacionais, por parte de comissões políticas não legitimadas, por governos não eleitos, são apenas alguns exemplos elucidativos. A par de práticas ditatoriais e não participadas ou discutidas por parte dos governos eleitos, com base em promessas rapidamente esquecidas ou de populismo básico (v.g. “o povo português é inteligente e é o melhor povo do mundo”), avoluma-se a exclusão pela austeridade e reduz-se a democracia ao estritamente formal.

7. Finalmente: O Estado Social. A crise poderia e deveria suscitar reflexão sobre a sua natureza e valor. Poderia mesmo suscitar análise sobre a problemática da coesão, do crescimento, da desigualdade, ou da ausência de regras na competitividade, onde países que crescem com a crise (e de forma significativa, como ocorre com a China) não revelam idênticas preocupações com legítimos direitos sociais. Mas não. Apenas suscita a ideia de inevitabilidade de retorno a modos passados. E facilmente se naturaliza a ideia de que o Estado Social não se situa na esfera de direitos e deveres fundamentais, para se situar na estrita esfera da caridade. No caso português, a naturalidade da aceitação do desemprego, ou do fim da classe média (será que é necessário, neste ponto, regressar às previsões de Marx?), caminha a par com uma outra naturalidade que é a do reforço das cantinas sociais, das lojas sociais, da componente assistencial, a lembrar tempos idos.

Neste contexto de globalização económica e financeira, suportada em redes informacionais e comunicacionais eficazes, o homem é, cada vez mais uma “ponte”

sem “morada”. Um nómada num infindável deserto. E se esta crise está aí, só o será de crescimento, se suscitar novos horizontes onde a esperança não passe de simulacro. Talvez seja o momento para que “no que diz respeito ao capitalismo especulativo como programa invasivo e abstracto que desemboca no sucesso, cominar os seus exegetas actuais a provar que não são partidários de uma seita que opera ao nível global; a suspeita de «capitalismo como religião» está expressa e espera que alguém a dissipe. A forma de vida da «nação democrática» só sobrevive se criar um equilíbrio entre a semântica do interesse pessoal e da preferência de si e a semântica da liberdade para o Outro e do ter-a-dar-algo” (Sloterdijk, Peter, 2008, 278).

Nesta “imaginária” aldeia global há um percurso real por fazer. Há perguntas a exigir respostas que não se façam passar por simulacros de problemas.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (2000). A Crise na Educação, in Quatro Textos Excêntricos, Lisboa: Relógio D`Água.
- Bauman, Z. (2010) A Sociedade Sitiada, Lisboa: Instituto Piaget.
- Cabrera, D. (2006) Lo tecnológico y lo imaginário, Buenos Aires: Biblos.
- Dahrendorf, R. (1993), Ensaio Sobre o Liberalismo, Lisboa: Fragmentos.
- Eco, U. (2007). A Passo de Caranguejo, Algés: Difel.
- Eco, U. (1986) (Ed. original de 1977). Viagem Na Irrealidade Quotidiana, Lisboa: Difel.
- Epicuro. (2008). Carta Sobre a Felicidade, Lisboa: Padrões Culturais Editora.
- Gil, J. (2009) Em Busca da Identidade, Lisboa: Relógio D`Água.
- Innerarity, D. (2009) A Sociedade Invisível, Lisboa: Teorema.
- Krugman, P. (2012). Acabem Com Esta Crise Já, Lisboa: Editorial Presença.
- Kuhn, T. (1992). A Estrutura das Revoluções Científicas, São Paulo: Ed. Pioneira.
- Lafargue, P. (2004). El Derecho a la Pereza, Madrid: Editorial Fundamentos.
- Lipovetsky, G. (1989). A Era do Vazio, Lisboa: Relógio D`Água.
- Lipovetsky, G. (2008). La Sociedad de la Decepción, Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, M. (1990). El Tiempo de las Tribus, Barcelona: Icaria.
- Maffesoli, M. (2009). Iconologias, Nuestras Idolatrias Postmodernas, Barcelona: Península.
- Milanovic, B. (2012). Ter ou Não Ter, Lisboa: Bertrand.

- Nietzsche, F. (1975). O Anti-Cristo, Lisboa: Guimarães Editores.
- Pintos, J. L. (1999). Los Imaginarios Sociales del Delito: La construcción social del delito a través de las películas, Santiago de Compostela/ Buenos Aires.
- Pintos, J. L. (1995). Los Imaginarios Sociales, La Nueva Construcción de la Realidad Social, Cuadernos FyS, Madrid.
- Ricoeur, P. (2010). Amor e Justiça, Lisboa: Ed. 70.
- Santos, B. (2011). Portugal, Ensaio Contra a Autoflagelação, Coimbra: Almedina.
- Santos, B. (2002). A Crítica da Razão Indolente, Contra o desperdício da experiência, Porto: Ed. Afrontamento.
- Sennett, R. (2009). El Artesano, Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R. (2006). A Cultura do Novo Capitalismo, Lisboa: Relógio D`Água.
- Sloterdijk, P. (2008). Palácio de Cristal, Para Uma Teoria Filosófica da Globalização, Lisboa: Relógio D`Água.
- Taylor, C. (2010). Imaginários Sociais Modernos, Lisboa: Texto& Grafia.
- Virilio, Paul. (2000) Cibermundo: A Política do Pior, Lisboa: Teorema.
- Zizek, S. (2009). Violência, Lisboa: Relógio D`Água.

Datos del autor

Manuel Alves de Oliveira é Licenciado e Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Pós-Graduado em Psicologia de Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Doutorado em Ciência Política e Sociologia pela Universidade de Santiago de Compostela. Foi professor de Filosofia e Psicologia no Ensino Secundário(1973-1998), Vereador da Câmara Municipal de Ovar, e é actualmente Presidente da Câmara Municipal de Ovar (desde 2005).

Historia editorial

Recibido: 10/09/2012

Primera revisión: 15/09/2012

Aceptado: 06/10/2012
