



PROFUNDAR A CRISE

OLHARES MULTIDISCIPLINARES

Alexandre Sá

Ana Teresa Peixinho

Carlos Camponez

ORGANIZAÇÃO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
2012

CONTRIBUTOS PARA UMA HERMENÊUTICA DA CRISE

Parto com esta comunicação de uma reflexão sobre textos de grandes vultos do séc. xx, um historiador e três filósofos, um deles grande professor desta Faculdade, de modo a efetuar uma hermenêutica da ideia de crise. Os textos em referência são: a introdução a *O século xx esquecido. Lugares e memórias* de Tony Judt¹, o artigo «Crise e crítica» de Miguel Baptista Pereira ², o texto de P. Ricoeur, «La crise: un phénomène spécifiquement moderne?»³ e o artigo de H. Arendt «A crise na educação»⁴.

Começo com Tony Judt, que muito nos faz pensar sobretudo na fragilidade da consciência histórica do Ocidente dos dias hoje. Retenho, nomeadamente, algumas das suas palavras incisivas: «Ao escrever nos anos 90, e novamente a seguir ao 11 de Setembro de 2001, fiquei diversas vezes espantado com essa perversa insistência contemporânea de não perceber o contexto dos nossos dilemas atuais, no país e no estrangeiro; de não escutar com mais atenção algumas das mentes mais sábias das últimas décadas; de procurar ativamente *esquecer* em vez de lembrar, de em todas as ocasiões possíveis desmentir a continuidade e proclamar a novidade. Isso sempre me pareceu um tanto solipsista. E como os acontecimentos internacionais do princípio do século XXI começaram a dar a entender, também pode ser muito imprudente. O passado recente ainda pode

¹ TONY JUDT, *O século xx esquecido. Lugares e memórias*, Lisboa, ed. 70, 2010.

² MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, Crise e crítica, in *Vértice*, (1983) nº XLIII, pp. 100-142.

³ P. RICOEUR, «La crise: un phénomène spécifiquement moderne?», in *Revue de théologie et de philosophie*, 120 (1988) pp. 1-19

⁴ HANNAH ARENDT, «A crise da educação», in IDEM, *Entre o passado e o futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*, Lisboa, Relógio de Água, 2006, pp. 183-206.

continuar connosco mais alguns anos»⁵. No entanto, relembra Judt, procedemos hoje como se o séc. xx, com toda a dramaticidade que o caracterizou – e «cujas estações de passagem são rotuladas de ‘Munique’ ou ‘Pearl Harbor’, ‘Auschwitz’ ou ‘Gulag’, ‘Arménia ou ‘Bósnia’ (...)»⁶ – estivesse definitivamente passado.

Esta atitude de obliteração da memória ou esquecimento do passado recente é considerada pelo nosso historiador demasiado grave e plena de consequências, dado que ela fez passar a ideia ingénuo segundo a qual podemos finalmente avançar – porque não onerados pelos erros passados – para uma era totalmente diferente e melhor. Uma tal vontade de esquecer, de nada aprender com as narrativas do passado, a não ser por referência aos nossos interesses muito atuais, tantas vezes díspares, acaba por desligar-nos de uma tradição comum e, como tal, da nossa própria humanidade. Mas retira-nos sobretudo a capacidade de intervenção na praxis do presente, por falta de balizas e pontos de confronto; desenraíza-nos, por fim, alienando a nossa própria capacidade de crítica e de decisão. Como nos diz Judt, este fenómeno é absolutamente novo e, diríamos nós, para além de novo, perigoso e desmobilizador da vida ética e política que é a da partilha de horizontes, a da decisão e da escolha do bem comum. A história tradicional, lembra-nos ainda Judt, neste sentido, ensinada a gerações de crianças e de estudantes universitários, dava justamente um sentido ao presente por referência ao passado. Ora, (...) na nossa época, todo esse processo se inverteu. «Agora o passado não tem acordada uma forma de narrativa própria. Só adquire significado por referência aos nossos interesses atuais tantas vezes díspares»⁷.

De todas as ilusões contemporâneas deste século xxi, aquela que Judt considera a mais perigosa é justamente a que se gerou já no final do séc. xx e nos primeiros anos do novo século. De acordo com ela vivemos hoje uma época sem precedentes. O que tem querido dizer que consideramos que o passado já nada tem a ensinar-nos, «exceto quando se trata de o pilhar em busca de precedentes convenientes»⁸.

Perguntemos então com o nosso historiador: como entender uma tal atitude e sobretudo como explicá-la? Da seguinte maneira: o Estado providência europeu

⁵ TONY JUDT, op. cit., p. 14

⁶ IDEM, *ibidem*.

⁷ IDEM, *ibidem*, p. 16.

⁸ IDEM, *ibidem*, p. 30.

que nasceu no séc. xx de um consenso transpartidário e foi implementado, na maioria dos casos por liberais e conservadores que tinham entrado na vida pública muito antes de 1914, construiu-se fundamentalmente após a guerra como uma barreira contra o regresso dos sofrimentos e horrores do passado. Neste sentido os Estados providência foram Estados profiláticos⁹, justamente concebidos, de uma forma muito consciente, para responder ao anseio generalizado de segurança e de estabilidade e deram resultados muito para além das expectativas. Com efeito, com eles asseguraram-se os serviços públicos médicos universais, as pensões de velhice, os subsídios de desemprego e de doença¹⁰, a educação garantida, os transportes públicos subsidiados e outros pré-requisitos de uma ordem civil estável, aquela que hoje começamos a ver claramente ameaçada. O que correu mal então nesta passagem? Diz-nos Tony Judt: «O paradoxo, claro é que o próprio êxito da economia mista dos Estados providência, ao proporcionar a estabilidade social e a desmobilização ideológica, que tornaram possível a prosperidade do último meio século, levou uma geração política, mais jovem, a tomar por garantida essa mesma estabilidade e imobilidade ideológica e a exigir a eliminação do «estorvo» do Estado, tributador, regulador e geralmente interferente. Se o argumento económico para isso é tão seguro como agora parece (...) é discutível. Mas o que surpreende é até que ponto perdemos a capacidade de conceber a política pública para lá de um economicismo interpretado com tacañez. Esquecemo-nos de como pensar politicamente»¹¹.

Vivemos hoje, com efeito, numa era a-política, isto é, somos céticos ou mesmo profundamente desconfiados relativamente a objetivos políticos envolventes. Assim, «as grandes narrativas da Nação, História, Progresso, que caracterizaram as famílias políticas do séc. xx, parecem irrevogavelmente desacreditadas»¹². Não existem mais escolhas políticas significativas a fazer, quando a política económica é tudo o que realmente conta e quando esta mesma política (económica) é agora fundamentalmente determinada por atores não políticos, bancos centrais, agências internacionais ou empresas transnacionais.

⁹ IDEM, *ibidem*, p. 22

¹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 21-22.

¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 22.

¹² IDEM, *ibidem*, p. 23.

Estamos pois predispostos, nos dias de hoje, a olhar para o séc. xx como uma era de extremos políticos, de erros trágicos e de escolhas irracionais, como uma era de ilusão da qual felizmente nos libertámos. Mas não estaremos igualmente iludidos? «Será que as circunstâncias do séc. xx foram realmente tão invulgares, únicas e irrepetíveis, será que podemos ter a certeza de que nunca mais voltará aquilo que impeliu homens e mulheres para as grandes narrativas da revolução e da renovação? Será que os planaltos ensolarados da paz, da democracia e do mercado livre chegaram mesmo para ficar?»¹³ Não será justamente a crise que hoje nos assola um sintoma que nos faz dar plena razão a Judt? «O medo está a ressurgir como ingrediente ativo na vida política das democracias ocidentais. Medo do terrorismo, decerto; mas também, e talvez de forma mais insidiosa medo da mudança, medo da crise, medo da perda de emprego com toda a sua dimensão de sofrimento.

Como sair então desta situação? Eis a questão a que Judt só responde de forma indireta dizendo: «Julgamos que aprendemos o suficiente do passado para saber que muitas das velhas respostas não resultam, e isso pode até ser verdade. Mas o que o passado pode realmente ajudar-nos a compreender é a complexidade perene das perguntas»¹⁴.

Esta compreensão foi, podemos dizê-lo, a grande mensagem que os filósofos sempre aprenderam e por isso a Filosofia, sempre nascida do espanto ou crise de um sentido, que já não satisfaz e deve ser procurado a um outro nível, sempre voltou à pergunta do passado, a partir das respostas do presente. Com efeito, neste seu perguntar ela não retoma exatamente a pergunta do passado, mas reinterpreta, a partir dos conceitos do presente, o seu horizonte inesgotável de referência. Por isso, a Filosofia, que não quer ser pura sistemática nem se contenta com o mundo da pura transparência, nasce como uma resposta nunca totalizante à crise dos quadros do passado. Nunca o esqueçamos: a filosofia nasceu da praxis e da organização dos assuntos da cidade-estado no mundo grego. Muito aprendemos, neste sentido, com os gregos, nomeadamente com Aristóteles, filósofo grego que, hoje, em tempos de crise ética revela toda a sua atualidade. A ele devemos, de facto, a constituição de uma filosofia prática,

¹³ IDEM, *ibidem*, p. 27.

¹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 33.

terreno por excelência da Política, que exerceu no mundo europeu a sua influência até ao séc. XIX e que no século XX foi substituída pela chamada «Ciência Política ou Politologia»¹⁵. E, note-se, por muito estranho que pareça a um espírito fascinado pelo encanto da teoria pura, pelo da crítica literária ou crítica de arte etc., a ele devemos ainda a ideia de que foi no reino concreto, áspero e duro do obstáculo e do valor, do interesse e do empenhamento que as expressões crise e crítica ganharam sentido.

Crise e crítica, refere a este respeito M. Baptista Pereira, têm origem no verbo grego *krinô* que significa separar, escolher, julgar e decidir¹⁶. O uso grego das palavras *krinô* e *krisis* cedo invadiu a linguagem jurídica e, por isso *krisis*, além de significar separação e disputa, designou também a decisão no sentido de uma sentença, de um juízo definitivo. Além de que, como nos mostra ainda o Saudoso Professor, a palavra *krisis* no sentido de decisão judicial ficou vinculada à ideia de estabelecimento da ordem e foi neste sentido que Aristóteles a usou na Política. Com efeito, a organização política e jurídica da comunidade dependia da justa decisão do juiz, acatada pelo cidadão. E lembra-nos ainda Miguel Baptista Pereira: ao sentido jurídico do termo crise como decisão, juntou-se no mundo clássico o seu uso pela medicina sendo a crise da doença e o juízo médico «conceitos coordenados entre si, pois, é a partir da ‘mudança súbita da doença’, sobretudo para o melhor e dos correspondentes sintomas, que o médico pode diagnosticar o futuro do doente»¹⁷. Já Platão no *Fedro* se serve da Medicina para defender que não é a soma dos conhecimentos relativos à ciência médica que chega para definir o que é um bom médico, pois é preciso fundamentalmente que este saiba como aplicá-los.

Ora, é esta aplicação ou individualização que constitui a experiência de crise, no sentido de juízo e decisão imediatos sobre o estado concreto do doente. É da relação à experiência viva, da relação à vida concreta e ativa do homem, que o sentido de crise retira a sua real dimensão de decisão e aplicação. Era também neste sentido que, para a filosofia prática de Aristóteles, (urdida em volta do bem prático do homem), toda a construção filosófica sobre esta temática, apenas faz sentido na decisão ou crise da vida concreta. Assim, se a filosofia prática

¹⁵ M. BAPTISTA PEREIRA, *op. cit.*, p. 116.

¹⁶ IDEM, *ibidem*, p. 102.

¹⁷ IDEM, *ibidem*, p. 111.

pressupunha «conceitos normativos transmitidos por educação e configuradores da ordem social, não era menos certo que tais ideias reguladoras não eram imutáveis nem tão-pouco gozavam de imunidade crítica. Sofriam, pelo contrário, as transmutações que lhes eram impostas pela experiência solidária concreta, sempre ‘outra’ da deliberação em contexto. Por isso para Aristóteles, as virtudes morais pressupunham a comunidade das representações do bom, do mau, do justo e do injusto, representações que criavam a comunidade doméstica e política e se abriam ainda e sobretudo a uma forma de crise ou escolha ética. Escolha esta que, por sua vez, era definida nestes termos: «preferir uma coisa a outra a partir do fundamento da reflexão»¹⁸.

E, ao contrário da atividade técnica, Aristóteles mostrava-nos ainda que a crise ou decisão prática não tinha qualquer fim exterior a ela mesma e, por isso, não precisava de subordinar meios a fins nem necessitava da correspondente lógica subsuntiva, que eliminaria toda a crise. Neste sentido, para o filósofo grego, e cito ainda o texto «Crise e crítica» de Miguel Baptista Pereira: «As coleções de leis e de constituições só serão úteis àqueles que, em virtude da sua experiência têm possibilidades de as julgar, isto é, de as criticar retamente. As opiniões dos próprios sábios valem apenas condicionalmente, porque ‘a verdade nas coisas práticas é julgada a partir das relações de facto da vida’. Embora a Política seja uma atividade e uma ciência de domínio, o seu fim subordina-se à praxis: formar os cidadãos, tornando-os bons e capazes de bem agir (...). A política põe o problema do novo e do diferente, perante as leis tradicionais e, por isso, Aristóteles pergunta se é politicamente prejudicial ou útil ‘mudar’ as leis tradicionais, quando algo de melhor se oferece»¹⁹.

Retenhamos então: surgida da participação do homem no mundo concreto, a crise é para a consciência humana, que julga e decide, a revelação de uma realidade nova e diferente porque temporal. Exige tradição, escolha e aplicação. A eliminação científica da crise coincidiria com o fim da história. Foi este o objetivo de A. Comte, para quem o estágio positivo do saber realizaria a consumação dos tempos pois não haveria qualquer alternativa ao progresso indefinido da ciência e da técnica e portanto nenhuma possibilidade crise²⁰. Sabemos no,

¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 120.

¹⁹ IDEM, *ibidem*, p. 123.

²⁰ IDEM, *ibidem*, p. 139.

entanto, pelo menos quem pratica a filosofia hermenêutica que o que vale a pena gera a crise histórica da razão, que exige reflexão e deliberação. Desta experiência vive hoje a hermenêutica filosófica que sabe que a praxis simbólica do homem não se deixa pré-determinar, nem escapa à crise. Lembramos de novo o contributo de M.Baptista Pereira e suas palavras sábias: «O topos de crise e crítica é a hermenêutica jamais definitiva da praxis simbólica»²¹.

II

É, de facto, da trama simbólica complexa da praxis humana que precede e funda o trabalho teórico, que nasce a problemática hermenêutica, quer na sua dimensão pré- filosófica de disciplina auxiliar da Teologia da Filologia e da Jurisprudência, quer na sua dimensão filosófica, ocorrida com o advento da consciência histórica no séc. XIX. A hermenêutica desenvolvida como *ars interpretandi* até ao Romantismo foi a forma de formação do homem culto e crente, greco-romano, medieval, renascentista e moderno e não esqueçamos, no período do Renascimento afirma-se como o grande movimento de crise de tradição, nomeadamente, com o fenómeno da Reforma protestante. Por outras palavras, a diferença histórica dos tempos modernos, obrigou com Lutero, a uma nova interpretação/aplicação do sentido da Escritura, a uma decisão em prol da *scriptura sola*, decisão esta que deu forma e figura ao futuro da interpretação bíblica. A crise do sentido dogmático da tradição não pôs aqui de modo algum, em causa a validade do texto transmitido, mas pelo contrário propôs uma nova aplicação. Um conflito de interpretações impõe-se então como resultado da crise que, detetando a dimensão simbólica e excessiva do transmitido, lutou contra a sua fixação dogmática e a-temporal.

O problema da hermenêutica sempre foi o da deliberação, situada entre tradição e crise, isto é, o da aplicação do transmitido a novas situações. Assim um filósofo como Gadamer pôde, na sua obra *Verdade e método*²², caracterizar a crise ou aplicação como o núcleo fundamental da Hermenêutica filosófica. Ela

²¹ IDEM, *ibidem*, p. 138

²² H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I.Wahrheit und Methode* 1, Tubingen Möhr, 1968

nasce da transmissão do sentido, que caracteriza as comunidades humanas, e sobretudo do efeito histórico desta e o seu eixo decisivo não é a aplicação cega dos conteúdos transmitidos às virtualidades do presente. É, pelo contrário, como sempre o mostrou a própria hermenêutica jurídica o ato de traduzir e aplicar a lei à situação concreta que pede justiça. Da compreensão hermenêutica faz pois parte um acontecer que provoca crise, escolha e compromisso e não um simples reconstruir. Compreender é fazer com que possamos entender o que a mediação dos símbolos e narrativas do passado nos transmite, em termos de organização ética e social dos assuntos humanos. Mas é também perceber que é necessário desistir da ideia de que existe uma compreensão única, plena e total.

Só se interpreta, de facto, quando não existe uma compreensão total e imediata, um acordo claro e estabelecido, de uma vez por todas, e quando uma tarefa prática ou deliberativa está no horizonte. É neste sentido que Gadamer considera que a hermenêutica jurídica recorda por si própria de forma exemplar, o verdadeiro procedimento de uma hermenêutica²³. Nela temos, de facto, o modelo de relação de passado e de presente de que estávamos à procura. Quando o juiz tenta aplicar a lei transmitida às necessidades do presente, tem claramente a intenção de resolver uma tarefa prática. O que de modo nenhum quer dizer que a sua interpretação da lei seja arbitrária. Também no seu caso, compreender e interpretar significa conhecer e reconhecer um sentido vigente. O juiz tentará responder 'à ideia jurídica' da lei mediando-a com o presente. Esta é evidentemente uma mediação jurídica. O que ele tenta reconhecer é o significado jurídico da lei e não o significado histórico da sua promulgação ou uns casos específicos sua aplicação (...) «A tarefa da interpretação consiste em concretizar a lei em cada caso, isto é, consiste na sua aplicação»²⁴.

A Hermenêutica vive de tradição e crise e sabe que o ser humano, porque é finito, parte sempre de pressupostos, logo de um mundo herdado e transmitido. Chegamos, com efeito, sempre demasiadamente tarde para fundamentar pelos nossos próprios meios a simbólica narrativa que guia o nosso agir; estamos já sempre misturados em histórias, valores, leis, que orientam a nossa ação no mundo. É esta a verdadeira condição do nosso agir prático de ordem ética e

²³ IDEM, *ibidem*, pp. 330 ss.

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 335.

moral: herdamos quadros que nos chegam a partir da tradição. Mas se não queremos ser macacos repetidores, esta herança tem que ser recriada na situação que nos concerne. Compreender ou agir não é aqui dominar uma situação, a partir de categorias prévias, mas saber-se afetado pelo assunto em questão e atualizá-lo em determinada situação, deliberando sobre ele. A aplicação é sempre uma exigência ética, uma explicitação interessada e não neutra do assunto veiculado pelo texto; sublinha nele determinados contornos, é uma tarefa eminentemente ética e prática.

Partimos sempre de figurações simbólicas do passado, de costumes e tradições que devem, por sua vez, ser ampliadas e discutidas, em cada situação concreta da ação, quer isto dizer, assumidas de modo novo e diferente. Sem a crise hermenêutica séria, que convida à deliberação, vivemos na repetição e somos transformados em autómatos. Fugimos à exigência prática da crise, no sentido hermenêutico de decisão, aplicação, responsabilização... e, no entanto, uma outra crise nos apanha... a crise contemporânea, dita econômica que nos parece definitiva e não provisória.

III

Recorro, para compreender este novo sentido de crise, ao contributo de P. Ricoeur, no artigo «Será a crise um fenómeno especificamente moderno?». Neste texto, que reproduz uma conferência pronunciada pelo filósofo em Neuchâtel em 1986, a questão central em volta da qual o nosso filósofo faz a sua hermenêutica da crise é a seguinte: viveremos nos dias de hoje uma crise, sem precedentes, uma crise definitiva e pela primeira vez nada provisória? Questão que se desdobra nas seguintes: O que será que esta crise tem a ver com a nossa modernidade? «Será a modernidade uma causa de crise generalizada? Será que a modernidade, isto é, o nosso presente, exclui toda a possibilidade de voltar atrás? Ou ainda será que assistimos a uma crise da própria modernidade?

Para responder a esta questão, tão vasta, o autor começa por nos dizer que a ideia que hoje temos da crise está cheia de equívocos, logo que é preciso esclarecê-los. Com efeito, os conceitos habituais de crise são regionais: a crise de choro, de valores etc., que parecem nada ter a ver com este sentido global

que hoje se insinua pela primeira vez e que tem que ver com as próprias representações que a nossa sociedade faz de si própria. Por meio deste tipo de representações, que a ideia generalizada de crise, de crise económica e de mundialização da crise suscitam, Ricoeur procura na condição humana a raiz da crise interpretando-a a partir da temporalidade da experiência humana na dialética, que é a sua, e que foi evidenciada por Koselleck, de espaço de experiência e horizonte de expectativa.

Mas o filósofo começa propositadamente a sua análise pelos conceitos habituais, regionais e produtivos de crise que conhecemos. Coloca em primeiro lugar, a análise mais vulgar, a crise em sentido médico: esta implica agravamento, sofrimento, exige diagnóstico, decisão e tem resolução; em segundo lugar, trata a crise no contexto do desenvolvimento psicofisiológico do ser humano, cujo exemplo paradigmático, por excelência, é a adolescência, caracterizada por E. Eriksson. Aqui também a crise não tem o sentido ameaçador de catástrofe, mas o de uma viragem, de «um período crucial de vulnerabilidade acrescida e de potencialidade acentuada e, por conseguinte, a fonte ontogenética de força criadora mas também de desequilíbrio»²⁵.

Em terceiro lugar, Ricoeur analisa um sentido cosmopolítico de crise, que também não tem a dimensão de tragédia, a crise no sentido que Kant deu a este termo, nos seus escritos de filosofia da história: uma passagem da menoridade à maioridade. “Ousa servir-te das Luzes da tua própria razão. Acorda em ti as Luzes do espírito”. A crise não é aqui de modo algum permanente; é acompanhada pelo papel profundamente crítico do educador público que não cuida já de um desenvolvimento orgânico imanente, mas efetua uma crítica da situação de domínio, responsável pelo atraso da humanidade. Quer dizer, também aqui, no século da crítica, a crise não é ameaça de catástrofe, dado o horizonte otimista do progresso da altura e o papel de educador do género humano atribuído à filosofia. Vem em seguida o modelo epistemológico de crise de paradigma, tal como ele foi cunhado por Kuhn ²⁶ na sua conhecida obra sobre as revoluções científicas. Também aqui pelo facto de experiências ou conhecimentos em número suficiente não se deixarem integrar no anterior paradigma do conhecimento, a crise não tem o sentido de desastre, pois é transitória e obriga a mudar de paradigma.

²⁵ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 3.

²⁶ IDEM, *ibidem*, pp. 5-6

Surge por fim a dimensão económica propriamente dita do fenómeno que nos assola. Claramente, Ricoeur não quer sobrevalorizá-la. É que se, como nos diz, ela comunica já com os fenómenos de maior amplitude, que obrigam o analista a levar a reflexão para um plano mais vasto, o do fenómeno social global, importa «manter o uso do plural e falar de crises, de forma a levar em conta ‘a diversidade, a sucessão cronológica das crises determinadas, discerníveis e que apresentam cada uma traços que as distinguem das outras’».

Retenhamos então: Ricoeur começa deliberadamente por uma abordagem analítica e fragmentária do fenómeno da crise, para nos mostrar que esta não tem necessariamente um carácter ameaçador, faz parte da vida humana, revela como a existência está exposta ao sofrimento, que sempre marca a mudança de um estado de equilíbrio anterior logo, que exige decisão, escolha e solução. Ricoeur sublinha ainda que estas análises fragmentárias lhe permitem perceber que o traço empírico mais visível da crise é a rutura de um antigo equilíbrio seguida de sofrimento, de queda e de solução. Assim, no âmbito da crise económica, tal como no médico são sempre os sofrimentos que fazem pairar uma ameaça sobre todos os outros equilíbrios, e neste âmbito económico propriamente sobre «a ideologia dominante, isto é, sobre a hierarquia de valores pela qual uma sociedade global se define»²⁷. E aqui está pela primeira vez algo de novo quanto à crise económica: «é numa civilização como a nossa, que coloca a economia no topo da sua hierarquia de valores que a forma económica da crise é erigida em modelo de todas as crises»²⁸. É precisamente a sociedade que mais valoriza a dimensão económica da sua existência que sente a desordem económica como não sendo parcial, mas, pelo contrário total. No entanto, analisando a periodicidade das crises económicas dos séc. XIX e XX, Ricoeur conclui que no sentido económico a crise sempre manteve a esperança de ser sempre transitória, isto é, acreditou-se sempre que há uma saída para a crise.

Hoje, no entanto, é a mundialização da crise que nos faz pensar (...) mais, num fenómeno novo e subjacente, a mundialização do mercado. Ora, diz o nosso filósofo, a compreensão deste fenómeno obriga a sair do horizonte limitado da análise económica e a colocar a questão da mundialização do fenómeno de

²⁷ IDEM, *ibidem*, p. 6.

²⁸ IDEM, *ibidem*.

autonomia e da predominância da economia relativamente aos outros componentes, mais simbólicos da coesão social. Então o que está aqui em jogo são as próprias representações que a sociedade faz do seu funcionamento, o que nos obriga a efetuar uma hermenêutica das suas ideias e dos seus valores. Quer dizer, é a sociedade contemporânea, filha da modernidade iluminista que, mundializada hoje pelo primado da razão instrumental, parece estar em crise, revelando a crise de um mundo global, o europeu, em que tudo é reduzido a mercadoria. Mundializada (estendendo-se geograficamente), a crise põe ainda em jogo, para além dos fatores ideológicos já revelados, uma dimensão propriamente política que por toda a Europa revela: a) a perda de confiança das opiniões públicas nos seus dirigentes; b) a contradição entre a dimensão nacional dos Estados e a dimensão internacional da crise²⁹.

Quer dizer então que os fenômenos de unificação, de extensão, de emancipação do mercado que, como nos diz o filósofo «podiam de igual modo ser tidos pela causa ou efeito de outras alterações, em particular ao nível das mentalidades»³⁰, põem pela sua pertença à configuração de ideias e valores característica da sociedade moderna, claramente em jogo a nossa modernidade. «É a sociedade enquanto todo que, na época moderna, se define, pela primeira vez, pela autonomia do mercado dilatado às dimensões do mundo»³¹. Surge, então, pela primeira vez, pensa Ricoeur a necessidade de passar de um modelo fragmentário a um englobante que possa coordenar estes esboços imperfeitos de generalização da crise e que permita uma abordagem holística desta.

Para isso, o filósofo francês recorre às filosofias existenciais de índole personalista, que muito o influenciaram, nomeadamente a P. Landsberg e a E. Mounier. Na esteira de Max Scheler, estes filósofos dão, na sua visão do homem, um lugar decisivo ao conflito, à rutura ao risco e, neste sentido à noção de crise. Por outras palavras, para os filósofos referidos a pessoa é representada mediante traços dramáticos, sempre «dilacerada entre as forças da vida que a lançam em direção a um êxtase negro e forças espirituais que a impelem em direção a um êxtase superior»³². A crise reside no próprio fenómeno temporal do processo de personalização,

²⁹ IDEM, *ibidem*, p. 9.

³⁰ IDEM, *ibidem*, p. 11.

³¹ IDEM, *ibidem*, p. 12.

³² IDEM, *ibidem*, p. 32.

que é sempre uma operação de hierarquização, a descoberta de uma nova ordem, dado que a própria nunca é a natural. Ora, «esta atividade de hierarquizar, a que o homem está condenado, não acontece sem um juízo de preferência, uma crise que decide no seio da confusão das pulsões»³³. Nesta linha (de Mounier e Landsberg), a grande perturbação reside na experiência de não saber mais qual é o meu lugar no universo, no facto de eu deixar de saber qual a escala de valores estável que pode guiar as minhas preferências.

Neste caso, só mesmo o compromisso pode intimar-me a uma hierarquia do preferível, identificando-me com uma causa que me ultrapasse. A crise nasce assim na encruzilhada em que o compromisso luta contra a tendência para inércia. O que quer dizer que, sob esta perspectiva, poderemos mesmo dizer que a travessia da crise caracteriza o itinerário humano no tempo e que só o compromisso prepara o futuro; o essencial da crise reside então na confrontação entre futuro e passado no processo de personalização³⁴.

Justamente para Ricoeur, o importante desta análise reside na relação que ela permite estabelecer entre crise e temporalidade. E reencontramos de novo a mensagem de Judt, pensada agora com os meios da análise filosófica. Transposto este nexos de crise e temporalidade para o plano da nossa consciência histórica, caracterizada por R. Koselleck, na sua obra *Vergangene Zukunft* (citada por Ricoeur), pela dialética dos dois grandes transcendentais da temporalidade humana, o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, podemos dizer então com Ricoeur que, quando o espaço de experiência se estreita pela recusa/esquecimento do passado ou da transmissão, o horizonte de expectativa tende a estender-se para um futuro cada vez mais vago e indistinto. Surge então um futuro «povoado de utopias ou ucronias sem influência sobre o curso efetivo da história» e «nesse instante a tensão entre o horizonte de expectativa e o espaço de experiência transforma-se em rutura, cisma»³⁵. É esta a nossa situação. Será ela sem remédio?

Perguntando, por fim, se poderemos usar este critério de crise global, que tem a vantagem de envolver em si os critérios regionais anteriores à nossa época, para pensar o presente, Ricoeur responde: Mas como podemos avaliá-lo, se

³³ IDEM, *ibidem*, p. 12.

³⁴ IDEM, *ibidem*, p. 13.

³⁵ IDEM, *ibidem*, p. 14.

estamos dentro dele? E explica: existem, no entanto, muitas interpretações da modernidade que a caracterizam como uma época de individualismo, de que o liberalismo económico é apenas uma variante. Mas também como uma época em que apesar do individualismo, como ideologia dominante, ela engloba ainda o seu contrário, os valores da sociedade tradicional.

Não estará então a verdadeira crise na hesitação da nossa sociedade entre modelo social tradicional, entre o modelo moderno e o pós-moderno? Ricoeur entende aqui pós-modernidade, no sentido que lhe dá Louis Dumont quando considera que a sociedade moderna, de alavanca da crise se tornou, por sua vez, o lugar da crise; o que explica o recurso à ideia de pós-modernidade. Não radicará a crise, como o pensa a escola de Frankfurt, nas promessas não mantidas do Iluminismo? Na conversão da sua racionalidade em razão instrumental? Não será o humanismo moribundo e o seu desencantamento do mundo, a retirada dos deuses e dos valores, uma razão da crise?

De agente da crise de um mundo marcadamente religioso e metafísico, o humanismo antropocêntrico tornou-se hoje o lugar da crise e, finalmente a vítima da crise por decomposição interna. No entanto, é curioso: hoje vários são os sectores da sociedade, a clamar por um novo humanismo (veja-se o caso da Bioética).

Ricoeur conclui então a sua apreciação da época contemporânea deste modo: nas diversas interpretações da crise contemporânea, anunciadas ou por L. Dumont, ou por Nietzsche e Heidegger, ou mesmo pela Escola de Frankfurt «o que me parece comum (...) é a ideia de sobreposição de duas crises: a da sociedade tradicional, sob a pressão da sociedade moderna, a da própria sociedade moderna, enquanto aparece como um produto abortado da sociedade tradicional»³⁶. Dito isto, a minha dúvida inicial, respeitante à possibilidade de proceder a uma avaliação global da época presente, regressa com novos argumentos. A época atual, diz-nos, não se deixa definir por meio de uma ideologia única. As definições rivais da modernidade, a querela entre modernidade e pós-modernidade testemunham o carácter equívoco do tempo presente. Assim para o filósofo o que melhor parece caracterizar o tempo presente, como tempo de crise, é:

³⁶ IDEM, *ibidem*, p. 17

- a) a ausência de consenso numa sociedade dividida entre tradição e pós-modernidade
- b) o recuo geral das convicções e da capacidade de compromisso dos humanos. É ainda o afastamento do sagrado, seja ele entendido no sentido vertical, seja no horizontal (político). Como sair então da crise?

Para responder à pergunta com que começou o seu texto, «será a crise de hoje, pela primeira vez interminável», ao contrário das do passado que, como nos mostravam os modelos regionais, eram transitórias? Ricoeur afirma que tem esperança que não, porque apesar da ausência de consenso e de convicções fortes na nossa sociedade pluralista, abre-se hoje uma oportunidade inédita à reinterpretação das heranças do passado. Muito particularmente à reinterpretação do cristianismo. Só a hermenêutica, como lugar de memória e crise, no sentido de compromisso e aplicação, poderá pois salvar-nos da inércia em que caímos. A hermenêutica, lembra-nos Gadamer, o seu grande teórico já referido, cultiva um modelo de formação, de senso comum, de capacidade de juízo e de gosto que não se adquirem por meio de uma educação reduzida a instrução, mas pelo exercício hermenêutico do saber ouvir a proposta de sentido transmitida pelo outro, que fala a partir da tradição, isto é, a partir do diálogo e do aprender a não ter sempre razão.

Neste sentido, creio ser pertinente acabar todo este conjunto de reflexões por meio da referência a mais um texto, agora de H. Arendt sobre «A crise na educação»³⁷. Este escrito teve como alvo principal a crise provocada pelo modelo americano de educação de massas, dos anos sessenta, modelo que, todos sabemos, governa hoje a Europa. Para a filósofa, que considera que uma crise é sempre a ocasião de um crescimento e de esperança, desde que haja ânimo e condições para a enfrentar, o grande problema das novas pedagogias [americanas] que, não esqueçamos, invadiram o mundo, é terem afastado completamente o papel formador da tradição. Tal afastamento bloqueou, segundo Arendt, a capacidade humana de perceber e ajuizar a crise. Assim o que mantém crise é, na opinião da filósofa, a perda das tradições e a anulação contemporânea de toda a autoridade.

³⁷ H.ARENDT, *op. cit.*, pp. 183-206.

Explicuemo-nos melhor: para Arendt tal modelo de educação tem os seus fundamentos no pragmatismo; caracteriza-se por substituir as antigas teorias da aprendizagem, baseadas na tradição como apresentação do mundo àqueles que são mais novos, por teorias de um saber fazer que, aliado à racionalização técnica do mundo, se conjuga muito bem com a ideia segundo a qual um professor pode ensinar toda e qualquer coisa. Fenómeno este que desobriga, por sua vez, o docente de possuir conhecimentos teoricamente sólidos. «O professor – assim nos é explicado – é aquele que é capaz de ensinar qualquer coisa. A formação que recebe é em ensino e não no domínio de um assunto particular (...). Porque o professor não tem necessidade de conhecer a sua própria disciplina, acontece frequentemente que ele sabe pouco mais do que os seus alunos. O que daqui decorre é que, não somente os alunos são abandonados aos seus próprios meios, como ao professor é retirada a fonte mais legítima da sua autoridade enquanto professor»³⁸.

Assim se impôs no âmbito da educação a ideia de que não se pode compreender senão aquilo que qualquer um se faz por si próprio, o que leva à substituição do aprender pelo primado do fazer. «Considera-se pouco importante que o professor domine a sua disciplina porque se pretende compelir o professor ao exercício de uma constante aprendizagem para que, como se diz não transmita um 'saber morto', mas ao contrário, demonstre constantemente como se adquire esse saber. A intenção confessada não é a de ensinar um saber mas a de inculcar um saber fazer. O resultado é uma espécie de transformação das instituições de ensino geral em institutos profissionais»³⁹.

Nesta conceção, a habilidade supera o conhecimento e a brincadeira, como nos diz Arendt, pode substituir o trabalho sério. Ora, o que de mais grave acontece é que tal modelo de educação não dá aos mais novos a possibilidade do novo. Com efeito, sem a tradição e as balizas da autoridade, em educação, as margens não têm qualquer oportunidade para surgir, logo não há capacidade para perceber o novo. Sem a apresentação que a tradição faz do mundo, aos mais novos, estes nunca terão a possibilidade de estar atentos ao novo. Só a conservação, diz-nos Arendt e também Gadamer o defende, possibilita que o novo

³⁸ IDEM, *ibidem*, p. 192.

³⁹ IDEM, *ibidem*, p. 193.

possa aparecer como crise, diferença. Então o que uma verdadeira educação deve conservar é, antes de mais, a possibilidade do novo vir a ser; por outras palavras: o professor deve ter a capacidade de narrar o passado, possibilitando simultaneamente que a imaginação dos educandos o interprete. Com efeito, não há outra forma de apresentação do mundo empírico do ser humano, nas suas várias nuances, sem a tradição.

E Arendt pergunta: como manter hoje esse mínimo de conservação sem o qual a educação não é possível? De novo respondemos com a Hermenêutica que, desde a sua fase pré-filosófica, foi para o mundo greco-romano, medieval, renascentista e moderno o lugar de uma educação que sempre se apoiou na tradição, na ordenação poética e narrativa das peripécias da condição humana e no efeito configurador da sua interpretação.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah, «A crise da educação», in *Entre o Passado e o Futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*, Lisboa, Relógio de Água, 2006, pp. 183-206.
- GADAMER, H.G., *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1, Tübingen Möhr, 1968.
- JUDT, Tony, *O Século xx Esquecido. Lugares e memórias*, Lisboa, ed. 70, 2010.
- PEREIRA, Miguel Baptista, «Crise e crítica», in *Vértice*, (1983) n° XLIII, pp. 100-142.
- RICOEUR, Paul, «La crise: un phénomène spécifiquement moderne?», in *Revue de théologie et de philosophie*, 120 (1988) pp. 1-19.